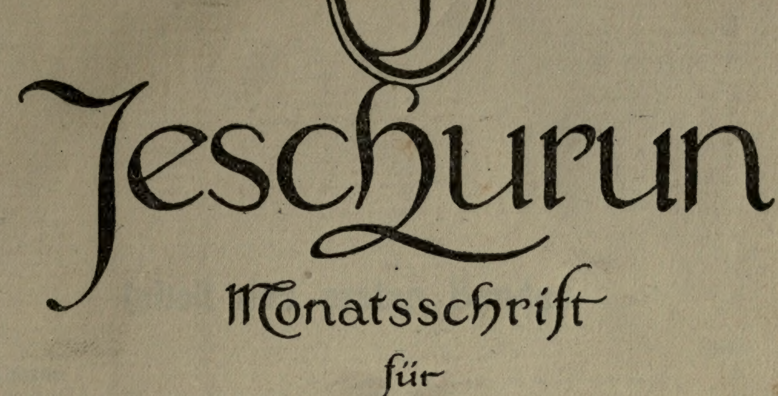



FELDHEIM'S
"The House of the Jewish Book"
96 E. Broadway, N. Y. N. Y. 10002





Jeschurun

Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum

Herausgeber: Dr. J. Wohlgemuth

Erster Jahrgang

Verlag des Jeschurun, Berlin N. 24
1914

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Jeschurun

1. Jahrgang. | Januar 1914 / Tebeth 5674 | Heft 1.

Jeschurun.

שויתי ה׳ לנגדי תמיד das ist Motto und Inbegriff unseres Gesetzes und Leitwort unserer Lehrer.

Denn daß er sinne über Gott und fühle für Gott und wolle mit Gott, das ist das Ziel des Juden auf Erden.

Er hat uns zu Seiner Ehre erschaffen, das sprechen wir täglich. Aber wir denken es selten zu Ende und beherzigen es fast nie. Wer Ernst macht mit diesem Gedanken, der hat für immer den rechten Standpunkt gewonnen. Der Mensch ist nichts und Gott alles. Und was der Mensch hinieden schafft, das geschieht allein durch Gott und für Gott. Jeder Eigennutz, alle Ichsucht verschwindet, jedes Streben das Wohl und Wehe des einzelnen Menschen in den Mittelpunkt zu rücken, von des Menschen Wesen aus seine Bestimmung zu erklären, erscheint verfehlt.

Neben Gott haben wir nichts auf Erden. Aber Sein Wesen ist unerforschlich. Wir vermögen Ihm nicht — nach dem Worte der Schrift — ins Angesicht zu schauen. Aber Seinen Spuren können wir folgen, in die Welt uns versenken, die Er geschaffen und schaffend erhält, und was Gott ist und uns bedeutet aus Seinen Offenbarungen erkennen.

Natur und Geschichte ist die eine, vieldeutig und oft mißdeutet. Aber Seine Lehre ist klar, Sein Wesen wiederspiegelnd und Seinen Willen. Denn Gott und Lehre ist nach den Worten unserer Weisen nur Eines.

Wollen wir unsere Bestimmung erfüllen, so wird es uns demnach nur gelingen, wenn wir nicht Gott an sich zu begreifen suchen, sondern die göttliche Erscheinung, wie sie in der Thora

uns gegeben ist. Durch sie unser Wissen zu bereichern, unser Fühlen durch sie zu erwärmen, unser Wollen durch sie zu bestimmen, das ist daher unser Ziel.

Doch auch die göttliche Erscheinung wird von verschiedenen Augen verschieden gesehen. Das ist ihr Reichtum, das ihre Unerschöpflichkeit. Aber auch die Möglichkeit des Irrtums ist hier gegeben. Schon in ältester Zeit heißt es von den falschen Propheten, die auch ihrerseits das Wesen Gottes und Seiner Lehre dem Volke nahe bringen wollten נביאיך חזו לך שוא ותפל ולא גלו על עונך daß sie falsche Erkenntnis vermittelten und Fades, Gefühlsleeres vorbrachten und nicht die Sünde des Volkes aufdeckten, den Willen Gottes mißdeuteten.

Und alle Zeiten haben falsche Propheten gefunden.

Zwei Merkmale hat uns aber die Thora überliefert, und die wahren Propheten haben sie in ihrer Wirksamkeit ununterbrochen eingeschärft, zwei Zeichen, die uns die Echtheit des Wortes der jeweiligen Führer in Israel und seine Beglaubigung und damit uns die wahre Deutung des Wesens Gottes und Seiner Lehre verbürgen:

Das eine: „Wenn du aber in deinem Herzen denkst: Wie sollen wir erkennen, welches Wort der Ewige nicht gesprochen hat? Wenn das, was der Prophet im Namen des Ewigen verkündet, nicht geschieht und nicht eintrifft, so ist dies das Wort, das der Ewige nicht gesprochen (Dt. 18,21f.).

Es sind in der nun mehr weit über dreitausendjährigen Geschichte Israels viele aufgestanden und wollten Israel einen anderen Weg weisen als den, welchen seine Väter ihm überliefert hatten. Sie „weissagten Heil“. „Sie sprachen immerfort zu den Gottesverächtern: Heil hat euch Gott verkündet; und mochten auch alle starrsinnig ihrem eigenen Sinne folgen, so sprachen sie doch: Über euch wird kein Unheil kommen“ (Jer. 23,17). Daß der Weg in die Irre führte, hat stets die Erfüllung gelehrt. Wer abseits ging von dem, was die Thora lehrte und forderte, ist zugrunde gegangen, und alle Versuche, das Judentum in Widerspruch mit dem Wortlaut der Thora auf eine neue Grundlage zu stellen, sind gescheitert und haben Führer und Verführte der Vernichtung preisgegeben.

Oft gab die Gegenwart den Verkündern einer neuen Auffassung der Lehre scheinbar recht. Die Führer werben und gewinnen Anhänger und wollen durch den Hinweis auf die große Zahl ihrer Gefolgschaft, durch den gleißenden Schimmer der neuen Auffassung die Wahrheit der jungen Lehre bestätigt sehen.

Darum das zweite Merkmal: „Auch wenn das Zeichen oder Wunder eintrifft, das er dir angekündigt hat", sagt die Thora, „sollst du auf die Worte jenes Propheten oder Träumers nicht hören; denn der Ewige, Euer Gott, will euch nur prüfen, um zu erkennen, ob ihr wirklich den Ewigen, euren Gott mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele liebet. Dem Ewigen, eurem Gotte, sollt ihr nachgehen und Ihn fürchten, Seine Gebote sollt ihr halten und auf Seine Stimme hören, Ihm sollt ihr dienen und an Ihm hängen (Dt. 13,3ff.).

Wer an uns das Ansinnen stellt, wir sollen neben Gott eine andere Macht anerkennen, die Lehre dem Leben unterordnen, in uns selbst den Maßstab dessen suchen, was die Liebe zu Gott fordern darf, Seine Gebote nur halten, soweit sie uns einleuchtend und mit dem Geist der Zeit in Einklang erscheinen, der zeigt, daß seine neue Lehre „zum Abfall von dem Ewigen aufgefordert hat und uns von dem Wege ablenken wollte, den zu wandeln der Ewige, unser Gott, uns befohlen".

* * *

Das Ziel steht klar vor unseren Augen, und der Weg erscheint so eben und leicht. Ist es doch ein einziger Gedanke, der leicht faßbar ist, daß wir eben Gott angehören sollen mit Leib und Seele. Nun, ein Blick auf unsere Zeit lehrt, daß ihr dieser einfache Gedanke fremd geworden, daß ihr das Ziel in nebelhafte Ferne gerückt. Wir reden nicht von dem, der gegen alles Religiöse gleichgültig, dem die Erfüllung der Thorapflicht eine Last. Auch die, welche von den besten Wünschen beseelt sind, dem Ziele zuzustreben, sind von dem rechten Wege abgeirrt.

Denn unser Wissen von Gott und seiner Lehre ist Stückwerk und Halbheit geworden. Der treugebliebene Rest innerhalb

der westeuropäischen Judenheit hat es in seiner überwiegenden Masse noch nicht verstanden, eine innige organische Verbindung zwischen Thorawissen und moderner Kultur zu gestalten. So haben wir viele gebildete Juden aber wenig jüdische Bildung. Daher die Übung der Pflichten nicht mit jener tiefen Selbstbesinnung auf die Grundlagen des Ganzen, auf die inneren Zusammenhänge, wie sie aus der vollen Kenntnis des Thorageistes entspringt. Auf den Schulen der Neuzeit vorgebildet, von moderner Wissenschaft genährt, für Kunst und Literatur in allen ihren Richtungen begeistert, von der Mode beherrscht, ist ihnen ihr Judentum nicht das Beherrschende in ihrem Denken. Aber ebensosehr Einseitigkeit und Verkennung des Gesamtgeistes des Judentums bei unseren Brüdern im Osten. Die Typen sind selten, welche in ihrem Denken Thorawissen und die wertvollen Errungenschaften der Zeit in inniger Gemeinschaft verknüpfen, die der Lehre Weisheit und Einsicht vor den Augen der Völker zu künden vermögen, wie es von den großen Gestalten in den Blüteperioden unserer Vergangenheit geschehen.

Den Gründen nachzugehen, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Tief liegen hier die Ursachen, und nur allzu schwer erscheint hier jede Änderung. Aber nur in Zeiten der Ruhe mag man hier mit dem jüdischen Leben, dort mit dem „Lernen“ sich zufrieden geben. Heute, wo ringsum Stürme uns umtosen, die uns und vor allem unsere Jugend zu entwurzeln drohen, da müssen wir den Versuch machen, uns den rechten Weg zur vollen Erfassung des Judentums zu erkämpfen.

Wegweiser seien uns die großen Lehrmeister im Judentum. Die Weisheit von unzähligen Generationen liegt aufgestapelt in den Bibliotheken, gelobt von vielen, von wenigen gelesen und gekannt. Sie denken in Bildern und Vorstellungen vergangener Zeiten, sprechen eine uns vielleicht fremd anmutende Sprache, aber reiche Schätze liegen auch für uns hier ungehoben. Es bedarf nur geringer Geschicklichkeit, das Gold in gangbares Geld umzumünzen. Wenn etwa R. Moses Isserlis in aristotelischen Gedankengängen die Opfergesetzgebung unserem Verständnis näher zu bringen sucht, so werden wir ihm kaum in allen seinen

Ergebnissen folgen. Aber Anregung bietet er uns in Fülle, und der Umstand allein, daß eine der ersten Autoritäten der Halacha, der wichtigste Glossator des Schulchan-Aruch seine Kraft in den Dienst der geistigen Durchdringung eines Teils unserer Religionsgesetze gestellt, wird uns anspornen, in seinen Wegen zu wandeln. Das ist nur ein Beispiel und nicht einmal ein glücklich gewähltes. Denn das Werk תורת העולה des Remo ist auch von dem Kundigen wenig gelesen. Aber fast alle, auch die größten unserer Religionsphilosophen und Exegeten, welche die vertrauten Genossen unsrer Altvorderen waren, führen jetzt als *Objekte* der Wissenschaft ein einsames Dasein. Aber daß sie in unserem Herzen lebendig, *Subjekte* für die Erzeugung geistiger Werte in dem jüdischen Bewußtsein sind, wer dürfte das behaupten. Ein klein wenig dazu beitragen, jener Großen Gedankenwelt unserer Zeit zu vermitteln, ist an sich eine dankbare Aufgabe. Wichtiger noch, ihren Spuren zu folgen und für die Probleme *unserer* Zeit Lösungen zu bieten.

Aber auch unser *Wille* — und das ist das zweite — ist erlahmt. Die Heldenkraft, uns selbst zu bezwingen, ist uns verloren. Eine allgemeine Erscheinung der Zeit, bedenklicher für das Judentum, dem nur aus willensstarken Bekennern ein Schutz erwächst gegen die Gefahren, die es bedrohen. Auf die Zeit schieben wir die Schuld, auf die Macht der Verhältnisse, wenn die Forderungen der Religion nicht ihre Erfüllung finden, ohne zu bedenken, daß eine *jede* Zeit ihre Sorgen hat, die Verhältnisse nie unüberwindlich sind. Hingabe an Gott und Seinen Willen, im einzelnen Opferfreudigkeit für dieses oder jenes Gebot der Lehre sind G. s. D. oft genug zu entdecken. Aber wo es die Selbstentäußerung gilt, das *ganze* Leben nach Gottes Forderung aufzubauen, den *Charakter* zu modeln, den Kindern den *Beruf* zu wählen, da versagt der Wille.

Darum zu den Quellen zurück, aus denen unsere Eltern Kraft geschöpft! ספרי מוסר „die Bücher der Zucht" waren ihre täglichen Begleiter. Unsere Ahnen waren doch sicher jederzeit bereit für den Dienst ihres Schöpfers, aber sie nahmen immer wieder ihre Seele in Zucht und versuchten mit heißem Bemühen

methodisch ihren Willen zu erziehen. Denn das ist auch eine schöne Lüge der Modernen, das Moralische verstünde sich von selbst. Nein, steil und steinig ist oft der Weg, und es bedarf der Führer, daß sie uns den rechten zeigen. Wie in der alten Zeit, so sollten auch heute die vielen mannigfachen Werke, die uns lehren, wie wir Gott und den Menschen dienen, unsere Lektüre sein. Sie sind nicht immer kurzweilig, aber das war die Pflichtenlehre niemals. Und auch hier dürfte es unschwer gelingen, das Alte in neue, gefällige Formen zu kleiden.

Und endlich unser Gefühl ist erkaltet. Das gilt vor allem von dem Teil der Judenheit, dem die westeuropäische Kultur, die wohltemperierte Äußerung der Gefühle anerzogen. Wenn nur nicht in Rückwirkung auch die innere Wärme sich verflüchtigt hätte! Aber wie schon Jirmija seinen kühlen Zeitgenossen zurief: Gottes Wort ist wie Feuer. Und „das Feuer des Gesetzes“, von dem Mosche sprach, ist keine leere Metapher. Wir dienen nicht mehr Gott mit jener himmelhoch aufjauchzenden Freude und wir weinen nicht im Gotteshause, wenn wir den Allerbarmer bitten „unsere Tränen in Seinen Schlauch zu füllen“. Gewiß! es gibt auch eine stille verhaltene religiöse Glut. Aber wer wollte leugnen, daß unsere Ruhe ein Anzeichen für die Nüchternheit und Kälte des religiösen Lebens im allgemeinen ist. Denn wir können uns sonst leidenschaftlich erregen für unsere eigenen Interessen, für politische Fragen, für künstlerische Probleme.

In unserer religiösen Literatur sprudelt die Quelle, von deren Wasser wir trinken müssen, um zu genesen. Die biblischen Gestalten zu beseelen, unserem Leben einzugliedern, die Helden und Weisen, die Dichter und Sänger unserer Vergangenheit in ihrem Wirken zu belauschen, uns einzufühlen in jene Welt heiliger Empfindungen, welche Jahrtausende hindurch die besten Geister unseres Volkes erhoben und beglückt, die Gott geliebt mit ihrem ganzen Herzen, das ist das rechte Mittel, um die noch glimmende Kohle zu entfachen, daß die Flammen der Begeisterung für Gott und Seine Lehre in alter Stärke wieder emporschlägt.

Doch nur wenn die drei genannten Wege in einen Hauptweg münden, dann ist das Ziel mit unfehlbarer Sicherheit zu

erreichen. Wie der Mensch angelegt ist auf die Harmonie seiner Seelenkräfte: des Denkens, Fühlens und Wollens, so ergibt auch nur die Betätigung aller dieser Kräfte den vollkommenen Juden. Täglich beten wir, daß Gott uns helfe zu dieser Harmonie: הוא יפתח לבנו בתורתו וישם בלבנו אהבתו ויראתו ולעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם Gott öffne uns das rechte Verständnis für seine Lehre, Er gebe unserem Denken die Richtung. — Er pflanze in unser Herz die Liebe zu Ihm und die Ehrfurcht vor Seiner Größe, das heiße Gefühl der Kindesliebe zum Vater des Alls und die Schauer des Erhabenen angesichts Seiner Herrschergröße sollen uns durchfluten, Er weise unserem Fühlen den rechten Weg. — Daß wir Seinen Willen erfüllen und Ihm dienen mit vollkommener Hingabe, Er gebe unserem Wollen das rechte Ziel.

Wir beten täglich um die göttliche Hilfe für diese Harmonie, wir beten, weil es den Einzelnen so schwer fällt, aus eigener Kraft seine Seelenkräfte harmonisch zu gestalten. Der eine ist mehr Verstandesmensch, von des Gedankens Blässe angekränkelt, sein Wille ist schwach und sein Fühlen matt; der andere ein starker Willensmensch, ein Kämpfer nach außen und ein Bekämpfer und Unterdrücker aller ungehörigen Regungen seines Innern, aber für die überragende Bedeutung, die das Denken für manchen Menschen hat, für die Unruhe, in die sie ein Problem versetzt, hat er kein Verständnis, für die Wucht tief aufgewühlter Gefühle hat er kein Organ. Und der dritte ist wieder vorwiegend Gefühlsmensch, und die anderen Seelenkräfte sind verkümmert. In allen Variationen stufen sich diese Kräfte in den einzelnen Menschen ab. Nur ganz Erlesene sind wahrhaft harmonisch veranlagt.

Aber unser Judentum fordert die Harmonie und die Aufgabe eines jeden von uns ist es, in sich diese Harmonie zu gestalten. Es gelingt nicht immer den Einzelnen. Dann ist es die Aufgabe der großen Gemeinschaft, in der Summe des Lebens ihrer Einzelindividuen diese Harmonie zu schaffen. In allen Perioden der Geschichte des Judentums tritt diese Harmonie zutage. In Einzelnen, deren Seelenkräfte zu einer Einheit zusammenklangen. In der Gesamtheit: Neben die jüdischen Kämpfer

treten die jüdischen Denker, die Männer feinsten religiösen Fühlens.

Daß wir auf diesen Hauptweg uns zurückfinden, wir alle, die in der liebenden völligen Hingabe an Gott das Ziel sehen und in Seiner Lehre, wie sie in Thora und Talmud uns gekündet wird, das ist unser Wunsch und unsere Hoffnung. Damit in unsere eigene Seele wieder der Gleichklang kommt und die Brüder in einem Bunde die Einheit wiederspiegeln des Einen Gottes.

* * *

Was wir sollen und wollen haben wir in wenigen Worten zu zeigen versucht. Werden wir Erfüllung bringen? Versprechungen sind noch wohlfeiler als Brombeeren. Die Richtung nur wollten wir weisen, — das Gelingen steht bei Gott.

Den Namen Jeschurun haben eine Reihe von Zeitschriften getragen. Er erschien auch uns angemessen, weil in ihm so mancherlei anklingt an den geraden Weg, an den Weg des Frommen, an den Weg, den ein ganzes Volk in geschlossener Einheit durchwandelt. Und die Erinnerung soll er wecken an eine Zeit, in der unter diesem Banner für die Wiederbelebung des religiösen Geistes Unvergängliches geschaffen wurde. Nicht in das Gewand des Riesen wollen wir uns kleiden. Aber wenn in den Gedanken und in der Sprache unserer Zeit auch uns ein weniges gelänge, so wäre es uns schönster Lohn למען לא ניגע לריק ולא נלד לבהלה.

ויהי נעם ה׳ אלקינו עלינו
ומעשה ידינו כוננה עלינו
ומעשה ידינו כוננהו.

Geschichtliche Wanderungen.

von Prof. Dr. A. Berliner.

I.

Die Lehrer Moses Mendelssohns.

Wenn je eine Geschichtsperiode den Erfahrungssatz „daß jede Zeit ihren Mann und jeder Mann seine Zeit hat“ bestätigt hat, so kann man dies vorzüglich von der Periode in unserer Geschichte behaupten, die wir als „Die neuere Zeit“ bezeichnen. Es mögen oft in der Geschichte Umwälzungen gewaltsam vor sich gehen, oder auch auf friedlichem Wege eintreten, oft scheinbar als von ungefähr oder als ein Werk des Augenblicks — dem aufmerksamen Beobachter wird es nicht entgehen, daß lange vorher unbeachtet der Keim jener Saat langsam sich entwickelt hat. —

Man zählt den Beginn der neueren Zeit in der jüdischen Geschichte von dem ersten öffentlichen Auftreten Moses Mendelssohns i. J. 1750 oder 1755, oder genauer 1754, wo zum ersten Male Mendelssohn und Lessing am Schachbrette miteinander bekannt wurden [1]). Zweifellos ist es richtig, den Beginn dieser neueren Geschichte mit dem Namen jenes Dessauer Talmudjüngers zu verknüpfen. Allein man tut unrecht, wenn man annimmt, daß Moses Mendelssohn gleich einem Phänomen alles aus sich selbst geschöpft. Auch er verdankt seinen Lehrern die Grundlage zu jenem logischen und philosophischen Denken, das ihn in der Folge so auszeichnete, zum Weltweisen bildete und erhob. Diese Lehrer haben den Mann und seine Zeit vorbereitet. Das erkennen wir bald, wenn wir uns nur ein wenig umsehen, wie es im jüdischen Berlin unmittelbar vor der Zeit Moses Mendelssohns bereits zu einer Wandelung, mag diese auch nicht so sehr in die Augen springen, gekommen war.

Die Wiener Exulanten vom Jahre 1671, welche die Gemeinde Berlins begründeten, haben weniger das Talmudstudium, welches durch sie auf dem märkischen Boden überhaupt nicht

[1]) Nähere Quellenangaben werden am Schlusse des Ganzen erfolgen.

zur rechten Blüte gelangt war, wohl aber eine einseitige kabbalistische Richtung durch ihre Rabbiner, die sie gewöhnlich aus Österreich holten, gefördert. Daher auch auf vielen Grabsteinen der מגורשי ווינא aus jener Zeit hervorgehoben wird, daß der Dahingeschiedene ein מקובל war, oder ein Vertrauter der ח"ן (d. h. חכמה נסתרה) der sog. Geheimlehre. Sabbatai Zewi, der vielen zuerst als glänzender Komet erschienen, war 1676 untergegangen, aber noch lange nachher tauchten verschiedene Irrlichter auf, unter denen der ehemalige Trabant Nechemya Chajon (Chiwjon, d. h. die Schlange) viele in den Sumpf des Verderbens lockte. Es war eine allgemeine, falsche kabbalistische Zeitströmung eingetreten, von der auch das damalige jüdische Berlin nicht unberührt geblieben ist. Im Jahre 1700 erschien in Berlin ein Siddur mit dem Kommentar des Josef b. Moscheh ha-Darschan, welcher an gewissen Stellen die göttliche Sendung des Sab. Zewi anerkennt, daher der Jabez (Jacob Emden) im תורת הקנאות gegen Ende ihn zu den Schriften zählt, in die das Gift eingedrungen ist und der deshalb von den früheren Rabbinen zur Genisa verurteilt worden, d. h. der Öffentlichkeit entzogen wurde. Hierzu gehören auch einige Schriften dieser Art, die in jener Zeit in Frankfurt a. O., welches dem Rabbinate in Berlin unterstand, gedruckt wurden. Eine ganze Reihe von kabbalistischen Schriften erschien dann in Berlin, mehr oder minder vom Gifte Sabbatai Zewis durchtränkt.

Im Jahre 1713 kam nun Nechemya Chajon nach Berlin, wo es ihm gelang, einige seiner Schriften zu drucken und für sie sogar die Approbation des zeitigen Rabbiners Aron Binj. Wolf zu erlangen. Dieser gestand allerdings, daß er von allen darin behandelten Dingen nichts verstehe, aber auf Grund der vorangehenden Empfehlungen schlösse er sich gern diesen an. Sicher hat der Rabbiner davon nichts verstanden. Sonst würde er schon aus dem Inhalt der Empfehlungen selbst die Falsa darin erkannt und den größten Teil des Inhalts in den Werken selbst als die Arbeit Sab. Zewis ermittelt haben, die dieser bereits nach dem Übertritte zum Mohammedanismus veröffentlicht hatte. Vor allem hätte er gefunden, daß in der Schrift

עוז לאלקים des Chajon die Dreiheit des göttlichen Wesens behauptet wird, wodurch eine ausgebreitete Fehde hervorgerufen wurde. Solche Behauptungen konnten unter dem Schutze des damaligen Berliner Rabbiners ausgesprochen werden! Interessant ist hierbei ein näherer Bericht des berühmten Rabbiners Naftali Cohn, der zuerst von Chajons Persönlichkeit geblendet, ihn später durchschaut hatte und in Berlin ihn zu entlarven gedachte, wenn er nicht bereits die Gemeinde in Aufregung gefunden hätte, denn die neue Lehre hatte eine große Anzahl von Anhängern.

Auch der Nachfolger des Rabbiners, sein Schwager R. Michel verfiel in den Fehler mancher großer Männer jener Zeit. Auch er gehörte zu den Anhängern des Sabbataismus, zu dem wohl innere Neigung ihn führen mochte. Er wurde durch die Bezeichnung החסיד geehrt, die aber damals ihres eigentlichen, ursprünglichen Wertes ganz entkleidet war und jenen Charakter annahm, vor dem der wahre echte Zaddik zurücktreten mußte. Doch sei es dem R. Michel Chossid auch zur Ehre angerechnet, daß er, sobald er seinen Irrtum erkannt hatte, mit Energie gegen die Anhänger auftrat, und in der Synode zu Frankfurt a. O. es durchsetzte, daß die ganze Sekte und alle ihre Schriften in den Bann getan wurden, wie bereits andere bedeutende Rabbiner es vorher getan. Beachtungswert sind seine Bemerkungen im Vorworte zur 2. Ed. des יפה מראה mit seinen Noten s. t. יופי מכלל.

Zu spät hat R. Michel das Verderbliche dieser Richtung eingesehen, die bereits in seinem eigenen Hause Verwüstung angerichtet. Denn sein Sohn Lipman ging nach Eisenstadt, wo er mit seinen beiden kleinen Kindern zum Katholizismus übertrat und dann als Professor der hebräischen Sprache an der Universität zu Wien unter dem Namen Aloys Wiener von Sonnenfeld fungierte, „der uralten und weitberühmten Wienerischen Universität Mitglied“, wie er sich bezeichnete. Aus dem sabbatianischen Dunkel im Vaterhause verfiel er in die christliche Mystik. Von dieser sind folgende seiner Schriften beherrscht. 1747 אור נוגה, 1760 קצר המצע, 1758 Controversiae. Auch ver-

faßte er 1857 eine hebräische Grammatik unter dem Titel אבן בוחן, zum Gebrauch an höheren Lehranstalten. Nur einen זכות, um uns dieses echt jüdischen unnachahmlichen Ausdrucks zu bedienen, haben wir ihm anzurechnen. Er ließ 1753 ein Buch erscheinen, in lateinischer und deutscher Sprache, unter dem Titel „Jüdischer Blut-Eckel oder das des Gebrauchs des unschuldigen Christen-Bluts angeklagte, untersuchte und unschuldig befundene Judentum, aus dem Trieb der Wahrheit an Tag gegeben, mit Erlaubnis hoher Obrigkeit". In der Einleitung bestärkt er sein Zeugnis für die Juden mit den Worten: „Ich rede dieses aus eigener Erfahrung als der ich von meiner Geburt der Sect der Juden zugethan, endlich aus unendlicher Barmhertzigkeit Gottes, nachdem mir die Schuppen des Unglaubens von denen Augen gefallen, das Licht der Evangelii erblickt usw."

Nach R. Michels Tode 1728 drängte die Regierung der Gemeinde einen Rabbiner auf, und zwar in der Person des R. Moses b. Aron aus Leipnick, der aber schon nach einem Jahre (1730) die Gemeinde verlassen mußte und auf Anweisung der Regierung nach Frankfurt a. O. berufen wurde. Die Regierung bestand aber auf schleunige Besetzung des Rabbinats, und gegen 1731 wurde R. Jacob Jeschua aus Krakau der פני יהושע, berufen (damals in Lemberg), der aber schon nach drei Jahren (1734) einem Rufe nach Metz folgte, nachdem er Veitel Ephraim, den mächtigen Vorsteher jener Zeit, gegen sich aufgebracht hatte. Erst 1743 gelang es der Gemeinde wieder einen Rabbiner auf den erledigten Rabbinatssitz zu berufen, und dieses Mal bezeugte die getroffene Wahl einen wirklichen Fortschritt. Nicht, wie bisher, aus Polen oder Ungarn oder Mähren, wurde der Rabbiner berufen, sondern auf einen geborenen Berliner fiel die Wahl, der erste (und bis jetzt der letzte) aus Berlin selbst hervorgegangene Rabbiner. R. David Fränkel aus der Familie Wallerstein חוי"ט, Sohn des Vorstehers und Rabbinats-Assessors in Berlin, R. Hirsch Mirels von den Exulanten Wiens herstammend. Gegen 1704 hier geboren, zuerst mit Edelsteinen handelnd (wie einst Maimonides), nach Dessau berufen, wo ein

großer Kreis von Gelehrten war. 1742 begann er seinen Kommentar zum Jeruschalmi zu drucken.

Noch nicht 40 Jahre alt, wie er in der Vorrede schreibt, wurde er in Frankfurt a. O. gewählt, da beeilten sich die Berliner 1743 ihm ihr Rabbinat anzutragen.

(Fortsetzung folgt.)

Ästhetische Gesichtspunkte im Religionsgesetz.

Von Dr. Isaak Unna, Rabbiner in Mannheim.

Der weltgeschichtliche Gegensatz zwischen Hellenismus und Judentum ist bekanntlich auf dem Boden Palästinas zugunsten des letzteren entschieden worden. Das Griechentum mit seiner Verherrlichung des Sinnlich-Schönen und des heiteren Lebensgenusses mußte mit der streng sittlichen Lebensauffassung, wie sie das Judentum lehrt, notwendig in Widerstreit geraten und in dem heftigen Kampfe, der daraus hervorging, ist das Judentum siegreich geblieben. Ist aber deshalb das Judentum als ein Feind des Strebens nach äußerer Schönheit, nach wohlgefälliger Formgestaltung zu bezeichnen? Steht die ästhetische Lebensauffassung in einem inneren Gegensatz zur Weltanschauung des Judentums? Man hat dies oft behauptet, und einzelne Momente scheinen denjenigen, die dieser Meinung sind, recht zu geben. Die Thora verbietet die plastische Darstellung der Menschengestalt, und wenn auch die von manchen versuchte Erweiterung dieser Bestimmung und ihre Ausdehnung auf andere Gegenstände von den maßgebenden Autoritäten abgelehnt wurde, so ist doch durch jenes Verbot der bildenden Kunst ihr vornehmstes Objekt entzogen. Der Grund für das Verbot liegt klar zutage: es ist die Befürchtung, daß dadurch dem Götzendienst Vorschub geleistet werden könnte, eine Befürchtung, welche in der geschichtlichen Entwickelung volle Rechtfertigung findet. Das Motiv der Thora ist also nicht Feindschaft gegen die Kunst an sich, sondern das Bestreben die religiös-sittlichen Grundlagen des Volkslebens zu schützen. Die wichtigste dieser Grundlagen ist

die Anerkennung der Gotteseinheit, und wo es die Sicherung dieses Palladiums gilt, muß jede Rücksicht auf die Ästhetik zurücktreten.

Daß aber das Judentum im allgemeinen nicht etwa mit Verachtung oder Gleichgültigkeit auf die Welt des Schönen herabblickt, das zeigt nicht nur die Betrachtung seiner Geschichte, es offenbart sich auch in dem Religionsgesetz. Die künstlerische Ausgestaltung der Stiftshütte unmittelbar nach dem Auszug aus Ägypten, die Naturbetrachtung in den Psalmen und bei den Propheten, das alles zeugt von ästhetischem Verständnis. Am Anfang des Gesetzes aber steht der Seherspruch: יפת אלדים ליפת וישכן באהלי שם, dem die Weisen die Auslegung geben; יפיפיתו של יפת יהא באהלי שם (Megilla 9b) „Die Schönheit Japhets wohne in den Zelten Sems". Auf Grund dieses Ausspruches hat man der griechischen Sprache, der schönsten unter den Sprachen Japhets, einen Vorrang auch in heiligen Dingen eingeräumt, und man hat, entsprechend der darin liegenden Tendenz, auch sonst der Formenschönheit überall Eingang gewährt, wo sie nicht mit religiös-sittlichen Prinzipien kollidierte. Wie hätte es auch anders sein können? Der Psalmist sagt von Gott selbst: הוד והדר לפניו, Hoheit und Schönheit sind vor ihm" (Psalm 96,9), er erkennt also in der Schönheit etwas tief im Wesen der Gottheit Wurzelndes, das sich ebenso in der Harmonie des Weltalls offenbart, wie in dem ästhetischen Sinn, der in das Gemüt des Menschen, des göttlichen Ebenbildes, gesenkt ist. Die Verkümmerung dieser göttlichen Gabe kann also ebensowenig im Sinne des Judentums sein wie die Unterdrückung der Freude am Dasein. In anderen Kreisen hat man diese beiden Momente als sündhaft gekennzeichnet; wenn sie im Judentum sich wenig entwickeln konnten, so lag es an den trüben, düsteren Verhältnissen, die in den meisten Epochen der jüdischen Geschichte dem ästhetischen Streben wie der Lebensfreude wenig günstig waren. Daß der ästhetische Sinn trotzdem auch in den traurigsten Perioden nicht ganz erstarb, das verdankten die Juden der Thora, die zu allen Zeiten ihr höchstes Heiligtum war und die auch der Ästhetik überall Raum gewährt.

Zu den Gesetzen, die für das Heiligtum gelten, gehört die Bestimmung, daß ein Priester, der einen Leibesfehler hat, zum Dienste nicht zugelassen wird. Für den Diener des Heiligtums wird also nicht nur, wie es selbstverständlich ist, die innere Würde, die Makellosigkeit in religiös-sittlicher Beziehung gefordert, auch Schönheit des Körpers und Ebenmaß der Glieder sind Voraussetzungen für seine Tauglichkeit. Das geht so weit, daß sogar ein Mißverhältnis in der Größe der einzelnen Organe (גופו גדול מאבריו או קטן מאבריו) oder das Fehlen des Gebisses als Fehler betrachtet wird. Bei dem Hohenpriester wird dies besonders hervorgehoben, daß er neben anderen Eigenschaften, die ihn vor seinen Brüdern auszeichnen, auch den Vorzug äußerer Schönheit besitzen soll: (והכהן הגדול מאחיו בנוי בעושר בכח בחכמה ובמראה[1]). Der Träger der höchsten gottesdienstlichen Würde soll also auch durch Schönheit der äußeren Erscheinung ausgezeichnet sein. Auch für den König wird (mit Hinweis auf die Stelle Jes. 33,17 (מלך ביפיו תחזינה עיניך) äußere Schönheit für erforderlich erachtet, und dieser Forderung wird sogar von der Halacha Rechnung getragen[2]).

Wohl in Anlehnung an diese allgemeine Tendenz der Thora haben die Weisen den Grundsatz aufgestellt, daß überhaupt bei der Gottesverehrung, bei der Erfüllung der Gebote der Gesichtspunkt der Ästhetik nie vernachlässigt werden soll. Sie haben deshalb den Begriff הדור מצוה geprägt. Das Schriftwort ואנוהו (2. B. M. 15,2) interpretieren sie mit den Worten: „Erfülle seine Gebote in schöner, ansprechender Weise: deine Laubhütte sei schön, dein Feststrauß, dein Schofar, deine Schaufäden seien schön; wenn du eine Thorarolle schreiben läßt, so lasse sie durch einen kunstverständigen Schreiber in schöner Schrift herstellen und schmücke sie durch eine schöne Umhüllung“ (Sabbath 133b).

Das allgemeine Prinzip der schönen Form bei der Ausübung der Gebote verdichtet sich zu einer halachischen Vorschrift

---

[1]) ת״כ zu III. B. M. 21,10.

[2]) S. Joma 78b והמלך והכלה ירחצו את פניהם.

in der Bestimmung הדור מצוה עד שליש daß man sich die Verschönerung der מצוה auch dann angelegen sein lasse, wenn die Kosten dadurch wesentlich erhöht werden. Die Erfüllung des Gottesgebots in primitiver Form stellt gewissermaßen nur das Minimum an Pflichterfüllung dar, das von jedem gefordert wird. Wer dazu in der Lage ist, soll sich bemühen, den Wert der מצוה durch ästhetische Ausgestaltung ihres Objekts zu erhöhen.

Damit war auch innerhalb des Ghetto dem ästhetischen Empfinden ein Gegenstand gegeben, an welchem es sich betätigen konnte. In der Tat sind ja die Leistungen unserer Väter auf dem Gebiet der würdigen, künstlerischen Ausgestaltung der Synagogen und ihrer Geräte häufig auch von kunstverständiger Seite anerkannt worden, und man ist heute bemüht, die vom künstlerischen Standpunkt wertvollen Stücke aus jener Zeit zu sammeln und aufzubewahren.

Ein Punkt ist nach dieser Richtung noch besonders hervorzuheben: die Verschönerung der Laubhütte (נוי סוכה). Sie war schon zur Zeit des Talmud üblich, hat aber in späterer Zeit ganz besonders der Jugend Gelegenheit gegeben, ihren ästhetischen Sinn zu betätigen. Wie hier die Ästhetik in den Dienst der Religion gestellt werden kann, beweist das Beispiel eines Rabbiners unserer Zeit, der in eine Gemeinde kam, wo niemand mehr eine סוכה aufstellte. Der Rabbiner errichtete eine סוכה, die er von einem Künstler ausschmücken ließ, und die Folge war, daß im nächsten Jahre eine Reihe von Gemeindemitgliedern, dem Beispiel des Rabbiners folgend, ebenfalls wieder Laubhütten errichteten und in ihrer geschmackvollen Ausgestaltung miteinander wetteiferten.

Auch in bezug auf die äußere Erscheinung des Menschen wird ein würdiges, den Anforderungen des guten Geschmacks entsprechendes Auftreten empfohlen. „Zur Ehre seines Schöpfers“, in dessen Ebenbild er geschaffen ist, soll der Mensch seiner Umgebung erscheinen; er darf daher sein Äußeres nicht vernachlässigen (Sabbath 50b). Ganz besonders wird dies den Thoragelehrten zur Pflicht gemacht, und ein Thorabeflissener,

der durch Unachtsamkeit in seiner Kleidung Anstoß erregt, ist des Todes schuldig (ת"ח שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה Sabbath 114a).

Sogar deine Ausdruckweise, sagen die Talmudlehrer, sei so gewählt, daß sie dem ästhetisch empfindenden Menschen wohlgefällt. (לעולם יספר אדם בלשון נקיה Pesachim 3a). Der Talmud führt auch Beispiele von verschiedenen Lehrern an, die darauf besonderen Wert legten; so von Rab, der einen Schüler keiner Antwort würdigte, weil er sich eines häßlichen Ausdrucks bedient hatte, und von Hillel, der einem Schüler prophezeite, er werde einst ein großer Lehrer in Israel werden, weil er sich immer bemühte, jeden unschönen Ausdruck zu vermeiden. Die würdige, geschmackvolle Art, seine Gedanken zu äußern, läßt eben auf eine edle, vornehme Denkungsart schließen. Hier werden allerdings auch — und das ist charakteristisch — der Ästhetik ihre Grenzen gezogen: die gewählte Sprache darf nicht das besonders beim Unterricht wichtige Streben beeinträchtigen, sich kurz und präzis ausdrücken. (לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה Chulin 63b).

Die Ästhetik verlangt jedoch nicht nur die Schönheit der äußeren Form, die geschmackvolle Formgestaltung soll vielmehr der Ausdruck einer inneren Harmonie sein, und die Weisen sehen in dieser Harmonie etwas dem Wesen der Thora Immanentes. Die ganze Anschauung der Thora ist vom Geist der Ästhetik getragen, denn sie will ja eine Übereinstimmung des Geistigen und Sinnlichen, des Menschlichen und Göttlichen herbeiführen, und deshalb heißt es von ihr: דרכיה דרכי נועם „Ihre Wege sind die Wege der Anmut". Der Talmud wendet diesen Schriftvers an verschiedenen Stellen an, um damit zu begründen, daß das Häßliche, den Geschmack Beleidigende dem Prinzip der Thora widerstrebt, und dieses Zitat ist nicht bloß eine Phrase, sondern es findet seine praktische Anwendung in halachischer Beziehung. Die Befreiung der Witwe von der Chaliza ist davon abhängig, ob beim Eintritt des Todes des Ehemanns Nachkommen vorhanden waren. Die theoretisch diskutierte Möglichkeit, daß beim Ableben der Nachkommen Chaliza notwendig sei, wird mit dem Hinweis auf דרכיה דרכי נועם zurückgewiesen. Eine

solche spätere Chaliza würde dem Gatten, den die Frau inzwischen geheiratet haben könnte, unsympathisch sein (הרי היא מתגנה על בעלה), und sie entspricht deshalb nicht dem Geist der Thora[1]).

Auch hier ist aber das Geltungsbereich für dies Prinzip scharf begrenzt. Wo die Ästhetik mit den Forderungen der Ethik oder der Religion in Konflikt gerät, muß sie unbedingt zurücktreten. Schiller zeigt in überaus feinsinniger Weise, welche Gefahren für die Moral in der Ästhetik liegen können, sobald sich der Mensch dem Schönheitsgefühl ausschließlich anvertraut und den Geschmack zum unumschränkten Gesetzgeber seines Willens macht. Er sagt: „Dafür nämlich, daß bei dem ästhetisch verfeinerten Menschen die Einbildungskraft auch in ihrem freien Spiele sich nach Gesetzen richtet, und daß der Sinn sich gefallen läßt, nicht ohne Beistimmung der Vernunft zu genießen, wird von der Vernunft gar leicht der Gegendienst verlangt, in dem Ernst ihrer Gesetzgebung sich nach dem Interesse der Einbildungskraft zu richten und nicht ohne Beistimmung der sinnlichen Triebe dem Willen zu gebieten. Die sittliche Verbindlichkeit des Willens, die doch ganz ohne alle Bedingung gilt, wird unvermerkt als ein Kontrakt angesehen, der den einen Teil nur so lange bindet, als der andere ihn erfüllt. Die zufällige Zusammenstimmung der Pflicht mit der Neigung wird endlich als notwendige Bedingung festgesetzt und so die Sittlichkeit in ihren Quellen vergiftet.

Für die Gebote der Thora, die für uns unverbrüchliche Gesetze von ewiger Dauer sind, gilt dasselbe wie für die Forderungen der Sittlichkeit. Die Neuerer sagen: die Chaliza entspricht nicht dem ästhetischen Empfinden unserer Zeit, deshalb schaffen wir sie ab. Damit wird der wechselnde Geschmack der jeweiligen Generation zum Richter über die Verbindlichkeit der religiösen Gebote gemacht. Die Vorschriften der Thora haben aber den Zweck, uns zu einer höheren Anschauung, zu einer sittlichen Lebensauffassung zu führen; deshalb können sie niemals

[1]) Jebamoth 87b. Vgl. auch Tosaphoth 17b s. v. אשה.

ästhetischen Rücksichten geopfert werden. Für die Auslegung eines Gebotes ist, wie wir dies gezeigt haben, den Weisen die allgemeine Tendenz der Thora, das דרכיה דרכי נועם, maßgebend gewesen, nicht aber für seine Geltung überhaupt. Die ästhetische Verfeinerung ist nur eine Vorstufe für die sittliche Erziehung. Schön sagt Frederik van Enden: „Eine bloß ästhetische Kunst kann es nicht geben; denn die höchste Ästhetik ist Ethik, die schönsten Harmonien sind die Lebensbewegungen, die Schönheiten, die nicht nur zeigen, wie wir sind, sondern auch wie wir sein sollen, die prophetischen Schönheiten".

Bevölkerungs- und Wirtschaftsfragen.

Von Dr. oec. publ. Jacob Segall, Berlin.

Gerne komme ich der Einladung des Herausgebers dieser neuen Monatsschrift nach, den Blick der gesetzestreuen Judenheit, für welche unser Organ in erster Linie bestimmt ist, auf eine Reihe wichtiger Erscheinungen sozialer und wirtschaftlicher Art hinzuweisen. Eine Zeitschrift, die der Lehre und dem Leben im Judentum dienen soll, darf an Lebensfragen der Judenheit, zu denen heute die im folgenden behandelten Bevölkerungs- und Wirtschaftsprobleme geworden sind, nicht stillschweigend vorübergehen. —

Nur selten wird das Augenmerk des Einzelnen in unserem Kreise auf derartige Fragen hingelenkt. Die religiösen Kämpfe und Aufgaben absorbieren fast vollständig sein Interesse und nur, wenn durch irgendeine einschneidende Maßnahme gesetzlicher Natur, wie durch das Sonntagsruhegesetz, die Sabbathaltung noch schärfer als bisher bedroht wird, wenn die Auflösung ländlicher Gemeinden durch die Abwanderung von Jung und Alt, immer häufiger wird, wenn infolge des schwachen Nachwuchses die Reihen der Kämpfer für die Erhaltung des altüberlieferten Judentums sich lichten, kommt auch dem Einzelnen die unaufhaltsam vor sich gehende Änderung

der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse blitzartig zum Bewußtsein.

Es kann natürlich nicht meine Aufgabe sein, im Rahmen einer kurzen Skizze sämtliche Berührungspunkte, die zwischen dem in der Überschrift dieses Aufsatzes genannten Thema und gesetzestreuem Judentum bestehen, aufzuweisen, oder gar die Stellung zu kennzeichnen, welche wir ihnen gegenüber einzunehmen haben, so reizvoll an sich auch eine eingehende Untersuchung all dieser Fragen wäre. Ich will mich lediglich darauf beschränken, mit einigen Strichen die Hauptprobleme anzudeuten und ihre Bedeutung für die Leser dieser Zeitschrift zu charakterisieren.

An erster Stelle steht heute unstreitig das Bevölkerungsproblem. Was versteht man darunter? Ein jeder weiß, daß in den letzten Jahren bei der deutschen Bevölkerung die Geburtenzahl sinkt, daß der Rückgang bei den Juden aber einen ganz bedrohlichen Umfang annimmt. Dieser Geburtenrückgang bildet den Kernpunkt des ganzen Bevölkerungsproblems. Besser als alle theoretischen Auseinandersetzungen werden einige Zahlen die Situation beleuchten, in der sich heute die deutsche Judenheit im Gegensatze zum Jahre 1880 befindet, als zum ersten Male das Nachlassen der Fruchtbarkeit deutlich in die Erscheinung trat. Es betrug damals in Preußen die Zahl der ehelichen jüdischen Geburten ca. 10700, im Jahre 1911 nur 5900, also fast die Hälfte, und der Überschuß der Geburten über die Sterbefälle, worauf das natürliche Wachstum einer jeden Bevölkerung beruht, ist von ca. 4600 auf 560 gesunken. Das heißt, heute vermehren sich die Juden in Preußen achtmal weniger als vor 30 Jahren.

Welches sind die Gründe dieser sozialen Krankheit, die nicht nur bei den Juden in Deutschland, sondern auch in Österreich, Rumänien, neuerdings in Rußland, also den Ländern, wo starke jüdische Massen in den einfachsten Lebensverhältnissen und in Treue dem Religionsgesetz anhangend wohnen, zutage tritt?

An anderen Stellen habe ich versucht die wichtigsten Gründe herauszugreifen und sie eingehend behandelt. Sie

lassen sich vielleicht in zwei große Gruppen zerlegen, in sogenannte äußere Gründe, bei denen die Macht wirtschaftlicher, politischer oder rein tatsächlicher Verhältnisse ausschlaggebend und der Einzelwille von nur untergeordneter Bedeutung ist, und innere Gründe, bei denen umgekehrt der menschliche Wille mehr in den Vordergrund tritt. Zu den äußeren zähle ich vor allem die Wanderungen, und zwar sowohl überseeische wie Binnenwanderungen, die im Leben der deutschen Judenheit während der letzten 40 Jahre eine große Rolle spielen. Zu den inneren: Taufe, Mischehe und Beschränkung der Kinderzahl.

Es sind durch Abwanderung in die Reihen der jüdischen Bevölkerung Lücken gerissen worden, die auf die Geburtsziffer von schwerwiegendstem Einflusse geworden sind. Große Massen von im heiratsfähigen Alter stehenden jungen Leuten sind aus Preußen, Bayern, Württemberg, Baden, Hessen ins Ausland gewandert und haben naturgemäß die Zahl der Personen, welche für die Eingehung einer Ehe und Fortpflanzung in Frage kommen, gemindert. Hier waren wirtschaftliche Umstände die treibende Kraft, die mit elementarer Gewalt auf den einzelnen einwirkten. Da in den achtziger und neunziger Jahren, als sich die Auswanderung vollzog, hauptsächlich die Landgemeinden das Menschenmaterial abgaben, hat das Judentum alten Schlages, dem die Abwanderer zum größten Teile angehörten, schwere Verluste erlitten.

Dazu kam, daß gleichzeitig die Binnenwanderung im deutschen Reiche innerhalb der jüdischen Bevölkerung einsetzte. Zehntausende verließen die kleineren und mittleren Gemeinden in den östlichen Provinzen und strömten in die großen Städte der Provinz, wie Königsberg, Posen, Breslau, vor allem aber nach Berlin; im Süden waren es die Städte Frankfurt, Nürnberg, München, im Westen Cöln, die eine große Anziehungskraft auf die ländliche Bevölkerung ausübten. Eine Fülle von Ursachen wirkte zusammen, um diese Völkerwanderung herbeizuführen. Im Osten sind es mehr wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Gründe, im Süden und Westen mehr persönliche, d. h. der Wunsch, den Lebensabend mit erworbenem Vermögen in der

Großstadt zu verbringen, welche die Entvölkerung des Landes und das Anwachsen der Großgemeinden herbeiführen. Auch hier in sehr vielen Fällen der Anstoß von außen, dem gegenüber ein Widerstand nahezu ausgeschlossen ist. Allerdings in vielen Fällen auch der freie Wille, aus den kleinen Verhältnissen der ländlichen Orte herauszukommen und teilzunehmen an den Annehmlichkeiten des Großstadtlebens.

Die Folge dieser ununterbrochenen Verschiebungen im Standort der jüdischen Bevölkerung, die auch jetzt noch, wenn auch in etwas geminderter Stärke andauern, war das Versiegen des Bevölkerungszuwachses in den östlichen Provinzen und in allen den ländlichen Gebieten, aus denen der Abstrom erfolgte. Auf dem Lande mangelt es an eheschließenden Personen, die Eheziffer sinkt, an Stelle des starken Geburtenüberschusses ist in einzelnen Provinzen, so in Posen, bereits ein Überschuß der Sterbefälle über die Geburten getreten. In den Städten wiederum geht die Vermehrung aus vielen Gründen, die im Wesen der großstädtischen Verhältnisse liegen, nur schwach vor sich. Die Schwierigkeiten der Existenzgründung, die längere Dauer der Berufsvorbereitung haben eine Erhöhung des Heiratsalters zur Folge; der wirtschaftliche Kampf erschwert schon dem Alleinstehenden das Vorwärtskommen und läßt den Wunsch nach einer zahlreichen Familie nicht aufkommen. Auch hier wieder ein Moment, das den gesetzestreuen Juden zum Nachdenken stimmen muß. Ein großer Teil der Zuwandernden hat in der Provinz noch fest am Alten gehangen, ist in einem Milieu aufgewachsen, wo jüdische Einfachheit in der Lebensweise und religiöse Pflichterfüllung die Grundlage des Lebens bildeten, und hat in der Großstadt beides verloren und ist ein Opfer des Assimilationsprozesses geworden, der jeden von uns bald mehr bald weniger stark ergreift. Es erhebt sich die Frage, ob in einer so ernsten Zeit wie der jetzigen nicht für den gesetzestreuen Juden in der Provinz die Pflicht erwächst, an seinem Orte auszuhalten, sich und seine Nachkommen der Gemeinde und dem überlieferten Judentum zu erhalten, auch wenn er Opfer wirtschaftlicher, gesellschaftlicher oder persönlicher Art

bringen muß. Auf der anderen Seite entsteht für unsere akademische Jugend, die groß wird in den Idealen eines glaubens- und überzeugungsstarken Judentums die wichtige Aufgabe, ihren Idealen praktisch zu dienen, indem sie, soweit die Ausübung ihres Berufes es ihnen ermöglicht, freiwillig den Freuden der Großstadt entsagt und in kleineren und mittleren Provinzgemeinden sich niederlässt und hier zu festen Stützen für die Erhaltung unserer Gemeinschaft wird.

Ein weiterer Grund für den Rückgang der Geburtenhäufigkeit liegt in der Umwälzung, die innerhalb der letzten 30 Jahre in den wirtschaftlichen Verhältnissen der deutschen Judenheit vor sich gegangen ist und die man in die wenigen Stichworte zusammenfassen kann: Abnahme der selbständigen Existenzen, Entstehen eines zahlreichen mittleren Beamtenstandes und wachsendes Eintreten des weiblichen Elements in das Wirtschaftsleben. Die Gründe für diese Umwälzung zu erörtern, liegt nicht im Plane des Aufsatzes; wir konstatieren nur die Tatsachen und bemerken, daß sie auch bei den übrigen Bevölkerungsschichten in gleicher Weise sich zeigen, so daß man von einem wirtschaftlichen Assimilationsprozeß der Juden reden kann.

Diese Änderung in der sozialen Schichtung hat zweifellos geburtenmindernd gewirkt. Der Angestellte, welcher mit einem begrenzten Einkommen zu rechnen hat, das zudem nicht immer sich parallel zu den sich steigernden Bedürfnissen aufwärts bewegt, wird im allgemeinen weniger reproduktionsfreudig sein als der selbständige Kaufmann, der Großindustrielle, der in einem freien Beruf als Rechtsanwalt, Arzt Lebende, der die Hoffnung auf Steigerung seiner Einkünfte hat. Diesen Einflüssen haben sich natürlich auch die Juden nicht entziehen können, auch jene nicht, die sonst in ihrem Leben dem Eindringen moderner Ideen, welche auf eine Zersetzung religiösen Denkens abzielen, sich kräftig entgegenstemmen.

Und damit komme ich auf den Punkt, der mir für die Betrachtung all dieser Fragen vom Standpunkt des gesetzestreuen Judentums der wesentlichste zu sein scheint und der auch bei der

Erklärung für das immer stärker werdende Eindringen der jüdischen Mädchen und Frauen in das Getriebe des Wirtschaftslebens durchschlagend zu sein scheint. Ich meine die Konzession, die man in unseren sonst so strengen und jedem Kompromiss auf religiösem Gebiete abgeneigten Kreisen dem wirtschaftlichen Zeitgeist macht. Man spricht so viel in Versammlungen und auf Kanzeln von dem religiösen Zeitgeist, man ist stolz darauf, zu erklären, daß die Thora, das überlieferte Judentum keinen Wandlungen sich unterwerfe, daß es erhaben ist über Raum und Zeit, daß nicht der Zeitgeist uns, sondern wir den Zeitgeist beherrschen sollen. Wir hören aber nirgends, daß dies auch für den wirschaftlichen Zeitgeist zu gelten habe und dies in viel stärkerem Masse, da wirtschaftliche Fragen die ganze Lebensweise auch nach der religiösen Richtung hin tief beeinflussen.

Wenn wir uns fragen, woher kommt es, daß so viele jüdische Mädchen auch in den Kreisen des gesetzestreuen Judentums unversorgt bleiben und den Wirtschaftskampf aufzunehmen gezwungen sind, der sie in scharfen Konflikt mit dem Religionsgesetz bringen muß, woher kommt es, daß der Gedanke, nur so viel Kinder in die Welt zu setzen, als die augenblicklichen wirtschaftlichen Verhältnisse es gestatten, auch in unsere Kreise eindringt, so muß die Antwort lauten, weil man in wirtschaftlicher Hinsicht sich vollkommen assimiliert. Und nicht eher wird hier eine Besserung eintreten, als bis sich die Überzeugung durchgerungen hat, daß es nicht genügt, religiös zu leben, indem man sich streng an die überlieferten Satzungen hält, sondern daß hinzukommen muß der feste Wille, die Ansprüche an das Leben niedriger zu schrauben und mit dem wirschaftlichen Zeitgeist ebenso ernst wie mit dem religiösen den Kampf aufzunehmen.

Von jüdischer Theologie.

Von Rabbiner Dr. Kaatz, Zabrze.

„Es welket das Gras, es dorret die Blume,
aber das Wort unseres Gottes besteht ewig.“
Jes. 40,7.

1.

Bedarf es einer jüdischen Theologie d. h. einer wissenschaftlichen Darlegung des Judentums, die auch die Aufgabe hat, seinen Lehrinhalt mit den allgemeinen Denkgesetzen in Einklang zu bringen? Es hat hervorragende Autoritäten des Judentums gegeben, die diese Frage nicht nur auf das entschiedenste verneint, sondern die das, was man vornehmlich unter jüdischer Theologie begreift, als unnütz und schädlich verworfen haben: Das Judentum sei am treuesten aufgehoben bei seinen schlichten Bekennern, die unberührt und unangefochten von allen wissenschaftlichen Spekulationen in dem heiligen und stillumfriedeten Bezirk der „vier Ellen der Halacha“ sich bergen, worin allein der sichere Boden und die sichere Bürgschaft für die Erhaltung und Entfaltung des wahren Judentums gegeben sei . . . .

Ach, daß wir in einer harten und rauhen Welt der Wirklichkeit leben und nicht auf der Insel seligen Friedens, dahin des Herzens Sehnsucht zieht! „O hätte ich Flügel der Taube gleich, so wollte ich davonfliegen und ruhen. Siehe, weithin wollte ich flüchten, wollte in der Wüste rasten. Sela! Wollte schnell entrinnen vor dem Toben der Windsbraut, vor dem Wetter!“ (Ps. 55,8). Wo liegt auf Erden der friedumhegte Bezirk, dahin die stürmenden Wetter der Zeit nicht gelangen können? Und gäbe es ihn auch heute, nur eine kurze Weile wird es dauern, und der Sturm wird auch dort entfesselt brausen.

„Es welket das Gras, es dorret die Blume“. Das ist nicht nur ein Bild unseres physischen Lebens, sondern auch ein Gleichnis für die Zustände unserer Kultur, die in

Aufblühen und Welken unentrinnbar (על כרחך אתה חי ועל כרחך אתה מת Spr. d. V. 4,29) dem Wechsel und Wandel alles Irdischen unterliegen, ohne den Willen des Einzelnen und gegen den Willen des Einzelnen. Aber nicht ohne den Willen des allmächtigen Gottes, des ewigen Hortes und Hüters Israels.

Ich glaube aufrichtig und wahrhaft, daß alle Anfechtungen, alle Schwierigkeiten, alle Gefahren, die dem Judentum aus den neuen Kulturzuständen erwachsen, nicht Werke sind einer Macht außer Gott, sondern die Waltung des unerforschlichen göttlichen Willens, vor dem wir in Demut uns beugen müssen, von dem unerschütterlichen Vertrauen erfüllt, daß alle diese Anfechtungen, Schwierigkeiten, Gefahren zu unserm Besten dienen und segensvolle Wirkungen vollbringen sollen. Wer nicht an ein blindes Fatum glaubt, sondern an den Gott Israels, der von Ewigkeit zu Ewigkeit thront über den Geschehnissen dieser Erde und seinem Volke eine Lehre der Wahrheit gegeben, der wird auch in den Verwickelungen und Problemen einer anders gearteten Zeit als die unserer Väter war, Aufgaben erkennen, die Gott uns stellt, daß wir sie zu lösen suchen, nicht, daß wir uns willenlos treiben lassen vom Strome der Zeit und darin versinken, sondern daß wir nach dem Willen Gottes arbeiten und die Hände rühren und kämpfen und ringen für die Wahrheit Gottes, welche die Zeiten zu überdauern bestimmt ist.

Fern sei es von uns, in verblendetem Dünkel hochmütig auf die herabzublicken, welche in Einfalt und Reinheit des Herzens Gott und seiner Lehre dienen, ohne sich um Wissenschaft und Theologie zu kümmern, welche aus der Überzeugung ihrer Seele heraus vielleicht gar Wissenschaft und Theologie als gottfeindliche Dinge verpönen und bekämpfen. Sie können Gottes Werk mehr fördern als die gelehrtesten und klügsten Theologen. Ist doch auch die Intensität jüdischen Lebens nicht abhängig vom Produzieren und Lesen literarischer Erzeugnisse des theologischen Büchermarktes, ja sogar dort am stärksten und ungebrochensten, wo man ihrer nicht bedarf. Aber nicht um die handelt es sich, welche unberührt blieben von den

geistigen Bewegungen der Zeit, sondern um uns, die wir ihren Einflüssen ausgesetzt sind, den guten und den schlimmen, den fördernden und den gefährdenden Einwirkungen, die sie auf uns ausüben als gottgewollte Prüfungen, in denen wir uns zu bewähren haben, daß wir gefestigt und geläutert aus ihnen hervorgehen.

Die Vielgestaltigkeit des Lebens bedingt eine Vielgestaltigkeit der Aufgaben. Der große Gott braucht, um die Ewigkeitsziele seiner Lehre zu verwirklichen, der kleinen Mitarbeit vergänglicher Menschen. Und wir können seine Helfer sein auf mannigfache Weise. Wie das Fühlen des Herzens, so kommt auch das Denken des Kopfes von Gott und soll ihm dienen.

2.

Bedarf es einer jüdischen Theologie? Die Frage ist entschieden durch erlesene Geister des Judentums in alter und neuer Zeit. Wie Gott Helfer gehabt hat, die ohne gelehrten Ballast Hohes für das Judentum vollbracht haben, so hat er auch Männer erweckt, die mit den Hilfsmitteln weltlicher Bildung und Wissenschaft die gläubige Anerkennung der Gotteslehre durch die logische zu stützen, zu vertiefen, zu sichern suchten. Also wäre das Werk durch diese großen Männer schon vollbracht, und es genügte, in ihren Schriften nachzuschlagen, um die Antworten zu finden auf alle Fragen, die uns belasten?

„Es welket das Gras, es dorret die Blume. Aber das Wort unseres Gottes besteht ewig.“ Menschenwort und Menschenweisheit ist gebrechlich und vergänglich, und nur das Gotteswort ewig und unvergänglich. Theologische Theorien, die zu ihrer Zeit als die Blüte höchster Weisheit anerkannt und gefeiert wurden, sind welk und kraftlos geworden in unserer Zeit. Stolze Geistesbauten, unter deren Dach ihre Begründer das Gotteswort sicher und geborgen wähnten, sind zusammengebrochen. „Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen, geschweige denn dieses Haus,

das ich gebaut habe" (2 Kön. 4,27). Alle theologischen Theorien waren und sind subjektive menschliche Versuche, das ewige Gotteswort zu fördern und zu schützen. Und als menschliche Versuche blieben sie allzeit unzulänglich und unvollkommen. Sie waren darum nicht überflüssig, sondern sie hatten ihren unschätzbaren und unersetzlichen Wert, weil sie wohltätige und notwendige Wirkungen ausgeübt haben auf die Irrenden ihrer Zeit, weil sie das Judentum derjenigen Generation zu erhalten und zu festigen gesucht haben, von der wir es mittelbar empfangen haben. Sie haben ihre Schuldigkeit getan. Tuen wir die unsrige! Denn die Probleme wechseln im flutenden Wandel der Zeiten. Alte fallen ab und neue wachsen auf. Fragen, die von den Vätern nicht beachtet oder doch in ihrer Wucht nicht gewürdigt wurden, haben bei den Kindern die größte Bedeutung erlangt. Andere, die früher als Zentralprobleme betrachtet und behandelt wurden, sind für uns in die äußerste Peripherie geraten. Einige Beispiele zur Illustrierung des Ausgeführten:

Für die Probleme der Geschichte schien einer früheren Zeit das Organ zu fehlen. Sie stehen heute in der Front.

Das Problem der Willensfreiheit, um das einst die jüdischen Denker schwer und heiß sich mühten und quälten, um ihm beizukommen, wird von der heutigen Theologie als untergeordnet betrachtet oder ganz fallen gelassen. Nicht als ob dieses unlösbare Problem von ihr gelöst wäre; aber es belastet aus Gründen, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht, nicht mehr ihr Denken.

Die Theorie, die Maimonides, der Hort des gesetzestreuen Judentums, in seinem More über viele Gesetze der Thora, insbesondere über die Opfergesetze, aufstellte, um dieselben gegen ihre Verkenner oder Verächter zu verteidigen, wird von Theologen der Gegenwart (vgl. D. Hoffmann, das Buch Levitikus I S. 86) als überaus befremdlich empfunden und als unvereinbar mit dem Standpunkt des gesetzestreuen Judentums betrachtet, weil diese Theorie, losgelöst von der Gesamtanschauung ihres Autors und von dem Fundament seiner

Prinzipien, leicht zu mißverständlichen Auffassungen und Konsequenzen führen kann, von denen Maimonides nicht nur unendlich weit entfernt war, sondern die er als eine ketzerische Leugnung göttlicher Lehren zurückgewiesen und bekämpft hätte.

Diese Beispiele dürften genügen. Aus dem Gesagten erhellt, daß bei aller Ehrfurcht, die wir dem Geiste der Großen des Judentums, bei aller Pietät, die wir den Erzeugnissen dieses Geistes schulden, wir dennoch nicht unbedingt abhängig sein können von den subjektiven theoretischen Gedanken und Meinungen, durch die sie die Wahrheit des offenbarten und überlieferten Gotteswortes mit vermeintlichen oder tatsächlichen Ergebnissen der Wissenschaft auszugleichen suchten, sondern daß wir das Recht und die Pflicht einer Prüfung und Würdigung jener Theorien haben, um das Beste und Brauchbarste aus ihnen herauszuholen, daß wir auch das Recht und die Pflicht haben, das, was wir als unhaltbar und unwirksam in ihnen erkennen, aufzugeben und, wenn wir solches vermögen, Besseres an seine Stelle zu setzen. מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו (Chulin 7 a) „*Es haben meine Väter mir noch Wirkungsmöglichkeiten gelassen.*“ Dieses talmudische Wort gilt, nicht zuletzt, auch von der jüdischen Theologie der Gegenwart, die noch große Aufgaben zu vollbringen hat.

3.

Die Theologie des Judentums wird diese Aufgaben nur dann vollbringen können, wenn sie eine *jüdische* Theologie ist, d. h. wenn sie sich dessen bewußt bleibt, daß sie nicht um der Wissenschaft, sondern um des Judentums willen da ist, daß sie nicht die Geschäfte der Philosophie zu betreiben, sondern die Sache des *Judentums* zu führen hat, wenn sie sich dessen bewußt bleibt, daß sie die *Dienerin* und nicht die Herrin der göttlichen Wahrheit ist. Wäre das Judentum eine wissenschaftliche, eine philosophische These, so käme es für seine Theologie einzig und allein darauf an, das System des Judentums nach den Gesetzen der *Logik* aufzubauen, auszubauen und gegebenenfalls umzubauen. Da aber das Judentum nicht

eine aus logischen Schlußfolgerungen gelehrter Männer gewonnene Gedankenkonstruktion, sondern eine aus dem göttlichen Willen hervorgegangene lebendige Volksreligion ist, die vor allen Argumenten, mit denen eine wissenschaftliche Theologie sie zu begründen sucht, gelebt und tiefe Wirkungen hervorgerufen hat, so ist das entscheidende Kriterium für die Berechtigung theologischer Theorien des Judentums vor allem das eine, ob diese Theorien das Leben und die Kraft des Judentums zu fördern und zu sichern geeignet sind. Die Theologie des Judentums wird jüdisch sein, oder sie wird nicht sein. Sie hebt sich selber auf, wenn sie aus Motiven, die außerhalb des Judentums liegen, mögen dieselben auch Motive einer vermeintlichen Wissenschaftlichkeit sein, das Spezifische des Judentums, das sein Leben und die Dauer seiner Tage ist, zu verflüchtigen und wegzuargumentieren sucht.

Es geht nicht an, das geschichtliche Judentum sich dadurch gefügig zu machen, daß man die Tatsachen den Theorien anpaßt, statt die Theorien den Tatsachen anzupassen. Es geht nicht an, das Judentum mit dem Zeitgeist dadurch zu versöhnen, daß man dem Zeitgeist alles und dem Judentum nichts konzediert. Was durch eine solche Methode gewonnen wird, das ist nicht eine Theologie des Judentums, sondern eine Theologie des Zeitgeistes. Was ist da aber überhaupt gewonnen?

Die Theologie des Judentums kann die Gedanken und Triebkräfte der Zeit nicht aus der Welt schaffen, in der sie lebt? Nun, die Gedanken und Triebkräfte des Judentums negieren, dem sie zu dienen hat, das kann sie noch viel weniger. Es mag schwer für sie sein, gegen die Forderungen der Gegenwart anzukämpfen. Aber daß sie gegen die Lebensmöglichkeiten einer Zukunft des Judentums ankämpfen sollte, das wäre etwas Unmögliches und etwas Unverantwortliches.

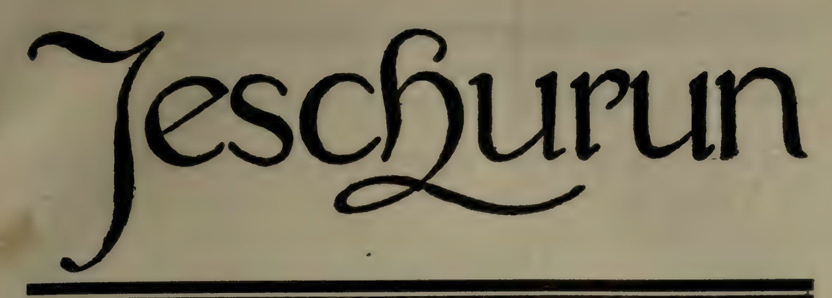
Die Theologie kann ihrer Natur nach nur eine posteriorische Wissenschaft sein, d. h. eine Wissenschaft, die an die Wirklichkeiten und Erfahrungen des religiösen Lebens anknüpft. Die Rechtfertigung ihrer Theorien beruht nicht sowohl auf den logischen Konsequenzen ihrer Beweisgründe als vielmehr auf

dem Leben, das seine Rechtfertigung in sich selbst trägt. Nicht an einem theoretischen theologischen Judentum, sondern an einem praktischen lebendigen Judentum erprobt sich die Wahrheit eines Systems der jüdischen Theologie.

Menschliche Ideen sind in stetem Flusse begriffen und wandelbar, und auf sie läßt sich kein Ewigkeitsbau gründen. „Es welket das Gras, es dorret die Blume, aber das Wort unseres Gottes besteht ewig". Gottes ewige Wahrheit allein ist unveränderlich, nur durch sie kann gelegt werden „in Zion ein Grundstein, ein bewährter Stein, ein kostbarer Eckstein festester Grundlage. Wer da vertraut, der wird nicht weichen" (Jes. 28,16).

Und so wäre denn dies das erste und das letzte: Die jüdische Theologie wird nur dann wertvolle Wirkungen ausüben, wenn sie getragen ist vom Vertrauen auf Gottes ewige Wahrheit und Weisheit, die höher ist als alle menschlichen Wahrheiten und Weisheiten, wenn sie des Judentums Lehre, als auf ihr rechtes Fundament, stützt auf Gottes festen Grund, der tiefer ist als alle Gründe der Wissenschaft. Das bedeutet nicht, daß die jüdische Theologie die Augen schließe vor den Problemen der Wissenschaft oder sie gar im selbstsichern Gefühl, die Wahrheit zu besitzen, verachte, sondern daß sie mit Gott und seiner Wahrheit verbunden und daraus ihre Kraft schöpfend nach neuen Wegen suche, die Probleme zu lösen und die Wahrheit des Judentums immer wieder neu in den jüdischen Herzen zu verankern. Denn noch viele Brunnen gibts, die nicht gegraben, noch viele Schätze, die nicht gehoben sind. „Öffne mir die Augen, daß ich die Wunder deiner Lehre sehe!" (Ps. 119,18.)

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.



1. Jahrgang. | Februar 1914 / Schebat 5674 | Heft 2,

Die drei Säulen.

Von Rabbiner Dr. David Feuchtwang, Wien.

Stehen sie noch aufrecht und ungebrochen? Ist ihre Tragkraft ungeschwächt; sind sie durch andere Stützen ersetzbar? Unseren alten Lehrern und Führern, Wächtern und Hütern galt als unerschütterliche Überzeugung, daß Thorah, Abodah und Gemilluth-Chassadim die stärksten Stützen und Träger jüdischen Denkens und Lebens, jüdischer Welt- und Lebens-Auffassung seien. Lernen und Lehren, Gottesdienst, Menschenliebe waren für Alt-Israel ein harmonischer Dreiklang, dessen Grundmotiv durch alle Lebensphasen tönte, alle Lebensäußerungen vom Anfang bis zum Ende begleitete.

Ist das so geblieben und soll es notwendig so bleiben? Ein ehrwürdiges, historisches Denkmal ragt Israel selbst aus der Weltgeschichte in die Weltgeschichte. Nicht ein stummer, toter, angestaunter Zeuge einstmaliger Größe; nicht eine romantische Ruine sagenumwobener Vorzeit — ein lebendiges, schaffendes, atmendes, kämpfendes, siegendes Volk. Es lebt und will leben; leben unter den Bedingungen, die seinem leiblichen und geistigen Organismus seit Beginn zugrundeliegen und sich durch Jahrtausende als krafterhaltende, energieerzeugende bewährt haben. Sind diese Säulen auch heute noch tragfähig? finden wir unser gesichertes und sicherndes Auslangen mit ihnen?

Schon die Fragestellung mag vielen und insbesondere Traditionstreuen ungerechtfertigt erscheinen. Wir müssen ihr trotzdem Recht und Berechtigung zusprechen. Welt und Welt-

lage sind ewigem Wechsel unterworfen; Ewigkeitswerte schafft der Weltgenius wenig und selten. Geschmeidigkeit und Anpassungsvermögen werden selbst von Begriffen und Vorstellungen gefordert, die unveränderlich erschienen waren. Menschheitentwickelung schließt nichts und niemanden aus. Was sich ausschließt ist ausgeschlossen. Innere, vitale Kraft allein ist hier von Ausschlag, nicht künstliche, mechanische Erhaltung, auch wenn unüberwindbar scheinende Mächte diese Erhaltung erwirken. Was im großen Ringen der Kräfte durch sich selbst erhalten ist, ohne Mord und Tod der Seelen und Leiber, das ist der unsterbliche Rest, der ewige Wert, aus Daseinskampf gerettet. Mit solchem Maßstab treten wir an unsre drei alten, treuen Säulen heran, prüfen, überprüfen mit tastender Seele ihr Material, Höhe, Umfang, Stärke. Nach dem Ergebnis der Prüfung richtet sich das Urteil, ob unser kostbarer Bau noch immer gut gestützt, gut getragen ist.

1.

תורה

Dieses einzige und einzigartige Wort sagt dem Juden alles; Thorah ist der Inbegriff jüdischen Denkens und Lebens. „Ich glaube aufrichtig, daß diese Thorah nie vertauscht werden kann.“ Dieses Bekenntnis hat der unsterbliche Mose ben Maimon geprägt. Und wenn die von ihm in straffe Form gefesselten Glaubenssätze sonst oft genug sachlich und wissenschaftlich umstritten und bekämpft worden sind, diese Wurzel hat keine Axt verletzt, diesen Grundstein kein kühner Reformator von der Stelle gerückt. Hier hat der bisherige Verlauf der Weltgeschichte unerschütterliche Zeugenschaft abgelegt. Thorah ist, was sie war, trotz Ansturm und Schlachtruf, Reform und Gegenreform, trotz Evangelium und Koran. Sie ist Lebensbaum geblieben mit verjüngender Triebkraft; zu ihr kehrt, als zum Urborn, alle Religion zurück, zum Jungbrunnen alter und neuer Geschlechter.

Im Doppelstrom der mündlichen und schriftlichen Tradition — untrennbar, wie die Flügel atemspendender Lungen —

durchfließt sie Zeiten und Räume der Geschichte und hat in allem Wandern und Wandeln, ob durch Schrift oder durch Wort, jüdisches Dasein gerichtet und geregelt. Ihren schriftlich niedergelegten Willen hat man gedeutet und durchspäht, die mündlich seit Urzeit quellende Lehre geliebt und gelebt. Nicht immer gleich, nicht immer mit gleicher Inbrunst. Nie aber hat es eine Zeit gegeben, in der die erlesenen Geister und Herzen nicht den Pulsschlag jüdischen Lebens in ihr gefühlt, den Blutkreislauf jüdischer Kraft in ihr verspürt hätten. Ob in Egypten oder Babylon, in Wüsten und in Städten, in Jerusalem und in Sura, in Rom und in Nehardea; in Asien und Europa, in der Heimat und im Exil, in Freiheit und im Golus, diesseits und jenseits der Meere, im Glücke und im Unglück, am Tage und in der Nacht; — Thorah blieb Losung und Lösung. Es ist kein beschämendes, sondern ein offenes und adelndes Bekenntnis, daß Thorah mit dem Sinken historisch-politischer Macht Juda-Israels emporsteigt und wächst. Und die endgültige politische Entwurzelung ist gleichbedeutend mit felsenfester Verankerung der Thorah. Sie ist bei ihrer entschiedenen, Menschheit umfassenden Universalität nationaler als die Nation; sie ist die nationalste Geistes- und Lebensäußerung jüdischen Wesens. Sie ist Herz und Seele, Knochengerüste und Fleisch und Blut des Judentums.

Deshalb muß sie gekannt sein, muß gelernt, gelehrt, begriffen, verstanden werden. „Groß ist die Erkenntnis; sie steht zwischen zwei Gottesnamen." Aus der Doppelnatur der Thorah, als schriftlich-mündlicher Lehre, hat sich Talmud-Thorah entwickelt; im Leben und in der Literatur. Wer weiß, daß Talmud nichts anderes ist als die durch Jahrtausende angewandte Thorah, eine Makrobiographie sondergleichen, in die, wie in das lebendige Leben Israels von tausend Seiten, so in die literarische Niederlegung die mannigfachsten fremdländischen und fremdsprachigen Elemente eingeflossen sind, die ferner nach Stoff und Form und Inhalt nur mit einem vergleichbar ist, mit dem Leben, das in millionenfach gebrochenem Spektrum den Lichtstrahl Lehre, Thorah wiedergibt; der begreift, daß dieser

Talmud, diese Thorah gelernt sein müssen; und daß dazu Kenntnis, große, tiefe, breite Kenntnis gehöre. — Thorah ohne Talmud allein fordert schon von dem einfachen Leser und Lerner, wofern er wirklich eindringen will, Wissen genug. Da wogt Geschichte der Völker der Urzeit; da fließen zahllose Ströme aus verborgenen Quellen ältester Vorzeitgeschichte; da liegen in Tiefen edle Gesteine, die erst hervorgeholt werden müssen. Wie nun erst im endlosen Talmud-Meere! Da hinein sind Flüsse aus West und Ost geströmt. Assur und Babel, Mizrajim und Aram; Persien und Medien, Syrien und Arabien, Griechenland und Rom haben mitgesprochen; alle Wissenschaft, alles Irren, alle Erkenntnis der Natur und der Welt; Weisheit und Narrheit hunderter Nationen sind neben den Hauptströmen, Halachah Aggadah, als starke oder schwache Bäche geflossen. Da heißt es untertauchen, schwimmen lernen!

Diese nur kurz angedeuteten Eigenschaften von Talmud-Thorah oder umgekehrt und besser, Thorah-Talmud, zeigen uns eines: Hier ist kein Ende des Lernens und Lehrens; hier ist kein Schlußpunkt im Erkennen. Und je mehr sich der Horizont erweitert, je breiter und tiefer der Strom moderner Wissenschaft wird, um so größer wird die Verpflichtung, zu lernen. Deshalb weitet sich uns der Begriff Talmud-Thorah, ohne Schädigung seines Ursinnes, in Verpflichtung zur Wissenschaft. Es darf und kann kein Wissensgebiet geben, das wir der Thorah nicht dienstbar machen könnten; und es gibt keines. Die gewaltigste, antike Popularisierung der Thorah ist wohl jene in den Hochschulen Babyloniens gewesen, wo alle jüdische Welt am Aufbau und Ausbau der Lehre tätigen Anteil hatte. Sie sollte kein Privileg Gelehrter sein. Sie ist demokratisiertes Gemeingut der erbenden Gemeinde Jakobs; nicht eine Thorah der Reichen, Adligen, Großen; eine Volksthorah ist sie, muß sie sein. Alle Wissensschätze der Zeit, die heutigen, gestrigen müssen wir zu erwerben suchen und zeigen, daß unsere Thorah-Säule das Riesenkuppelgewölbe des menschlichen Weisheitgebäudes tragen, ertragen, vertragen kann. Das haben uns die alten Meister gezeigt; das müssen wir von ihnen lernen; da

leuchten Moses und die Propheten, leuchten Saadia und Maimuni, diese weltmännischen, großzügigen, weitausgreifenden Gestalten den Weg; ohne Ghetto, mit ihrem Judengeiste und Judenherzen eine Welt umfassend.

2.

עבודה

Niemals jedoch war Thorah vollständig ohne Abodah im tiefsten, weitesten Wortsinn, Lernen, Lehren nie und nirgendwo Hauptsache, sondern Handeln. Wenn irgendwo, dann gilt im Leben der Religion und Religiösen das Wort, daß Theorie grau ist. „Nicht das Lernen ist Wesen, sondern die Tat". Man sollte glauben, wo Erkenntnis und Wissen so hoch bewertet sind, können Unwissende nichts gelten, können Ungelehrte nicht wahrhaft religiös, von Herzen fromm und gut sein. Dem ist nicht so. Judentum hat sich in unendlich vielen, lebendurchdringenden, tatregelnden Äußerungen verkörpert, so daß Übung, Erziehung in ihnen automatisch versittigend, läuternd wirken müssen. Gebote sind lediglich zur Läuterung der Geschöpfe da. Anderer Zweck, andere Aufgabe erwächst ihnen nie und nirgendwo. Wir wollen wohl keine Armen im Geiste, doch wir verwerfen, weisen sie nicht zurück. In Abodah-Leben umgesetzte Lehre, gelebte, erlebte Thorah ist mehr als gelernte, erlernte; sittliche Werke sind besser als Sittentheorie. Das galt und gilt allzeit im Judentume. Gottesdienstliches Leben ist mehr als alle Theologie. Das erste ist Kultur, die zweite kann auch bloß Literatur sein. Durchdringung des Alltaglebens mit Gottesgedanken, darum geht es. Andacht im Denken, Sprechen, Handeln. Das ganze Leben ist eine große Abodah. Wer vermag das zu leisten? Hat es etwa an Beispielen solcher Art gefehlt? fehlt es heute daran? Tatmenschen fordert die rauhe Zeit, so sagt man, nicht Gefühls- nicht Gedankenmenschen. Die Zeiten waren immer rauh, oft genug roh. Materialismus hat heute wie immer diktiert und geherrscht, Egoismus immer und überall Kommando geführt. Und dennoch hat Israel in schwersten Tagen durch Idealismus, bedingungslosen, restlosen Gottesdienst gesiegt. Durch ihn allein, der ihm Dauerkraft,

Daseinsfreude verlieh, so daß es durch Jahrtausende durchhielt. Abodah ließ Märtyrer erstehen; nicht blinde, taube Fanatiker; handelnde, redende Sittenheroen, Akibah-Naturen; einzelne nicht nur, Tausende, Familien, Gemeinden.

Martyrium aber ist nicht jedermanns Sache; braucht es auch nicht zu sein. In ruhigen Tagen und Zeiten bedürfen wir nicht minder der Sammlung. Sie wird uns durch Abodah zuteil. Selbstloses, einfaches, schlichtes Gebet, in einsamer Stille oder mit der Gemeinde verrichtet, war in Israel immer heimisch und hat unvergleichliche Höhen und Tiefen erreicht. Weise der Vorzeit erblickten im Gebete den Herzensgottesdienst. Rasende, rastlose Eile unserer Zeit, hastendes Lebenstempo lassen keine Ruhepunkte zu. — Wie oft hören wir: Versenkung in Schönheiten der Kunst und Natur; in Farben- und Töneharmonie, in die stille Predigt rauschender Wälder, wallender Felder, ragender Berge, brausender Wogen, das ist unser Gebet, unsere Andacht. Ohne Zweifel. Solches Versenken kann sammeln, andächtig stimmen, zu Gotteslob, Gottesdienst werden. Das beweist der unsterbliche Hymnus, der aus den Psalmen tönt. Dies aber kann für einzelne Fälle gelten, nicht für alle. Niemals wird sich der Gottesgedanke uns täglich nähern; wir gehen völlig im Tagwerk auf und verbrauchen alle Kraft im Schaffen der Stunde. Dieser Zwang folgt uns auf Bergeshöhen, in Meeresweite, Waldeseinsamkeit, in die Tempel der Kunst. Die Berufung auf solche Herzensandachten ist also hinfällig. In ihrer gründlichen Menschenkenntnis und Weisheit haben unsere Lehrer, abgesehen von den historischen Motiven der Gebetverrichtung für Alltag und Festtag, dem freien Herzenserguß Raum gelassen, die religiöse Andachtverrichtung aber in Ordnung und Regel gebracht, so daß der morgende und sinkende Tag, die stille Nacht uns im Gebete finden, uns aus uns hinaus, in reinere, höhere Gedanken- und Gefühls-Sphären hineinführen. Und da fehlt kein Herzenston, kein Empfindungsmoment. Da ist allem eine Stelle gegeben, dem seelenlosen Gebete wird jeder Wert abgesprochen. Vielleicht in keiner Zeit war diese im Gebete zu findende Sammlung so nötig, wie in der unsrigen.

Der Staub der Straße muß einmal doch abgeschüttelt, der Schweiß des Broterwerbs einmal getrocknet, der gehetzte Geist einmal ausgespannt, die verzehrende Arbeitsjagd nach irdischem Gut einmal eingestellt werden. Sind doch heutzutage alle sittlich-idealen Werte gegenüber den materiell-realen entwertet und alles stille Glück ist aus allen Kreisen entflohen in der Hetzjagd nach dem Glücke.

Und gerade der Umstand, daß, trotz der ausdrücklichen Gestattung der Umgangssprache, die Gebete in unserer heiligen Sprache verrichtet werden, ist ein unfehlbares Hilfsmittel zu Sammlung und Andacht. Das begreifen selbst die eifrigsten Kämpfer für landessprachlichen Gottesdienst. Die Sprache der Thorah, Propheten und Psalmen muß bleiben. Sie verdrängen, weil sie in vielen Kreisen nicht mehr gelernt wird, ist nicht mehr Reform, ist Selbstmord. Da erfüllte sich die Logik jenes Paradoxons, das die Gestirne und Naturgebilde zerstören hieße, weil sie abgöttisch verehrt werden. Hebräisch ist heilige Sprache, weil in ihr die heiligsten Wahrheiten der Menschheit verkündet wurden. Das Judentum, das seine klassische Gebetsprache nicht mehr lernen und verstehen will, stößt sich den Dolch ins Herz. Das fremde Gewand will sich an die jüdische Volksseele nicht schmiegen. Womit wir unserer modernen Predigt durchaus den Wert nicht absprechen. Sie nimmt im Gottesdienst unserer strenggläubigen Gemeinden eine ihr gebührende Ehrenstelle ein. Ihr Ursprung ist alt genug; sie geht bis ins Prophetenzeitalter zurück und noch weiter; ist vielfach an die Stelle der alten, nicht mit dem eigentlichen Gemeindegottesdienst zusammenhängenden Deraschah getreten, die lediglich ein „Lernen“ in gebundener Form war. Das besagt ihr Name. Die Auslegung des Gotteswortes geschah schon in klassisch-historischer Zeit in aramäischer Volkssprache.

Unser Welt-Schibboleth ist und bleibt die heilige Sprache in Thorah und Abodah. Das Einzel- und Gemeindegebet behauptet seine Stelle in Privatandacht und Ritus. Diese Riten sind nach Land und Ort verschieden genug und vertragen in unwesentlichen Teilen Umformung und Wandel. Was hat sich

an die poetischen Einschaltungen (Pijjutim) für ein heftiger Kampf geknüpft. Bei Chassidim und Reformern fehlen sie noch heute. — Welch' tiefer Sinn, welche künstlerische Vollendung nach Form, Inhalt und Anordnung liegt in den Gebetordnungen der Wochentage und Feste, in Siddur und Machsor, deren ehrwürdige Fassung bis in talmudische und gaonäische Zeit zurückreicht. Ethik und Ästhetik der Gebetordnungen stehen auf gleicher Höhe; ihr Pathos greift tief ins Herz und stimmt zu Freude und Schmerz. Nichts ist unzeitgemäß. Jede geschichtliche Erinnerung hat ihre Berechtigung in sich. Und die Gefühlsstimmungen sind heute nicht anders als ehedem. Judenfreude und Judenleid haben sich nicht geändert. Auch diese zweite Säule also erweist sich stark und gut. Sie ist nicht bresthaft und stützt nach wie vor das jüdische Gotteshaus.

3.

גמילות חסדים.

Wessen Leben in solcher Weise durch Thorah geregelt und gerichtet, von Abodah erfüllt ist, der ist von selbst zu werktätiger Menschenliebe hingeführt. Es beruht auf tiefster Erkennung jüdischer Art und jüdischen Wesens, daß unsre alten Lehrer neben anderen, untrüglichen Merkmalen, das Mitgefühl, die Barmherzigkeit, die Menschenliebe als Erkennungszeichen für den echten Abrahamsohn hingestellt haben. Übertroffen hat uns darin bis nun kein Volk, keine Konfession, kaum erreicht. Wir können mit Stolz und Würde sagen, daß diese Säule unseres Glaubensgebäudes stolzer als je emporragt, wenn auch die Gefahr besteht, daß sie allein in weiten Kreisen von sonst verschwundener Pracht Zeugnis ablegt.

Darum aber hat sie an Wert nicht verloren. Nur darf die weitverbreitete Anschauung nicht zur alleinherrschenden werden, als wenn diese große sittliche Arbeit, dieses sozialgerichtete Judentum, das Judentum wäre. Wo anders, wenn nicht im Schoße der Thorah ist diese Menschenliebe gewachsen und geworden? Das stolze Gebot der Nächstenliebe ist hier

zum erstenmale für alle Ewigkeit unerschütterlich, ein Ruhmestitel, ausgesprochen, als Hochziel der Menschenerziehung.

Wer wagt es, uns dieses Verdienst streitig zu machen? Übertrieben und theoretisch überfeinert haben es wohl andere Konfessionen, ja für sich allein es in Anspruch genommen und in den Vordergrund geschoben, indem sie dem jüdischen Beispiele folgten, so daß Juden ihr ureigenstes Eigentum verteidigen müssen, das sie im praktischen Leben in beispielloser Weise in allen Zeiten und Lagen in die Tat umgesetzt haben. Ja selbst die im größten Stile angewandte, organisierte soziale Fürsorge, die heute im öffentlichen Leben der Staaten und Gemeinden eine erste Stelle einnimmt, haben Juden und Judentum schon in einem Altertume gekannt, in dem davon anderswo keine Spuren vorhanden waren. Und wie sich das Judentum der Neuzeit dieser sozialen Arbeit angenommen und bemächtigt hat, dafür Beispiele anzuführen, hieße Wasser ins Meer schütten. Gemilluth chessed ist im Juden und Judentum geradezu organisch und eingeboren; es gehört zu ihm, wie das Herz zum Organismus. Die kleinste Gemeinde ältester und neuester Zeit ist darin bis zur Selbstaufopferung gegangen. Und wenn vom jüdischen Thorahgeiste nichts als der Name übriggeblieben, wenn von Abodah nur kümmerliche Reste weiterlebten, das jüdische Herz pocht kräftig und laut, und kein noch so trauriges Schicksal vermochte die Liebe in ihm zu töten. Von wem anders, als von den wahrhaft gläubigen und frommen Ahnen hätten wir alle diese hohe Tugend ererbt? So nötig und schätzenswert die organisierte Menschenliebe, Philanthropie und Charitas sind, leicht werden sie zur Schablone. Die unter dem Druck und Zwang sozialer Sorge und Pflicht vernunftgemäß geübte, großzügige Menschenliebe ermangelt oft genug des Gefühlsmomentes, ohne das die Wohltat zur Plage und der Vollstrecker zum mechanischen Werkzeug werden kann. Wo echte Religion Triebfeder ist, sind solche Gefahren vermieden.

Aber nur echte Religion, nicht Kirchenmacht und charitative Tyrannei, die Wunden heilt und Gewissen peinigt, Almosen spendet und Seelen fängt. Nur echte, reine Religion

hat jene unsre Ahnen zu Liebeswerken getrieben. Sie waren auch kein Orpakuß, mit dem sie sich vom Judentume verabschiedeten, bevor sie es verließen. Wir dürfen jedoch die unstreitig bewundernswerten, segensreichen Leistungen auf dem Gebiete des Wohltuns in unserer Zeit nicht gering einschätzen, wenn sie aus sozialem Pflichtbewußtsein von Glaubensbrüdern und Glaubensschwestern erfüllt werden. Gerne wollen wir diesen sozialethischen Standpunkt anerkennen und ihn mit unserem religiösen vereinigen.

Wir haben aus der Thorah und deren im Talmud fortgesetzten Lehren, dem hochgesetzten Abodahziele gelernt, das Auge auf die Gesamtheit zu richten, zumal die idealsten sozialen Pflichten, deren Erfüllung sie fordern nach Umfang und Inhalt kaum übertroffen werden können. Der rein religiös gerichtete Sinn des echten Juden also erreicht auf diesem seinem so erprobten und langbewährten Wege das Ziel der Humanität mit edelsten Mitteln ohne Aufhebung des einen und Aufgebung des anderen Standpunkts. Er erfüllt die Menschenpflicht als treuer, gläubiger Jude mit ganzer Seele, ganzem Herzen und ganzer Kraft. An dem dreifach gewundenen Bande Thorah, Abodah, Gemilluth Chassadim wandelt er seine Lebensbahn, schöpft aus einer jeden dieser unversieglichen Quellen gründliche Kenntnis des Judentums, seiner Aufgabe und Geschichte; andächtige Begeisterung und gottesdienstliche Lebenshaltung; weltumfassende, beglückende Liebe zu den Menschen. Je tiefer diese Kenntnis, diese Andacht, diese Liebe sind, um so mehr erfüllt er seine soziale Pflicht, um so höher steigt er in Menschenwürde und Menschenwürdigung, um so wertvoller wird sein Beitrag zur Erziehung des Menschengeschlechts und Vollendung der Kulturarbeit aller Zeiten und Geschlechter, die waren, sind und sein werden.

So erweist sich denn auch die dritte Säule als fest und dauernd. Wie prächtig und mächtig stehen sie ragend da, die drei alten, treuen Stützen jüdischer und menschlicher Gesellschaft! Gewaltig haben Stürme sie erfaßt und zu brechen versucht. Risse zeigen sich da und dort; die alten Baumeister

aber sind emsig am Werke, die Wissenden und Wollenden im noch immer großen, starken Judentum; Lehrlinge, Gesellen und Meister helfen mit. Kommt alle herbei und bauet unverdrossen. Das Baumaterial ist reicher und mannigfacher, der Plan verwickelter geworden; das Ziel ist dasselbe geblieben. Ein stolzes, bewußtes Judentum im alten Thorah-Grunde wurzelnd, mit wetterfesten Wandungen echt-jüdischer Lebensführung und dem hochaufstrebenden Giebel menschenvereinender Liebe.

||||||||||||||||||||

Probleme der Pentateuch-Exegese.

Von Rektor Dr. David Hoffmann, Berlin.

Vorbemerkung.

In den folgenden Aufsätzen soll für manche schwierige Stelle des Pentateuchs eine Erklärung versucht werden. Es würde mich aber besonders freuen, wenn hier und da von anderer Seite eine befriedigendere Lösung des Problems vorgebracht werden würde.

I.

Der erste Vers des Pentateuchs

wird gewöhnlich übersetzt: „Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde." Es dürfte allgemein bekannt sein, daß die Richtigkeit dieser Version vielfach bestritten wird. Der erste, der dies tat, war kein geringerer als Raschi; ihm folgte mit einer geringen Variation Jbn-Esra. Nach diesen Commentatoren steht nämlich בראשית im status constructus zum folgenden בָּרָא. Wir finden Beispiele dafür, daß ein Substantiv im st. constr. zu einem verbum finitum steht, wie קרית חנה דוד die Stadt des Lagerns Davids, d. h. wo David lagerte (Jes. 29,1), ferner die Stelle Anfangs Hosea: תחלת דבר ה׳ בהושע „der Anfang der Rede des Ewigen an Hosea", d. h. da der Ewige mit Hosea redete. Ebenso wäre hier בראשית ברא וגו׳ zu übersetzen; „Am Anfang des Schaffens Gottes usw. Der Hauptsatz beginnt

nach Jbn-Esra mit והארץ היתה, also: „Am Anfange des Schaffens usw. war die Erde usw.“ Doch wird gegen diese Erklärung von den neueren Exegeten mit Recht eingewendet, daß es dann ותהי הארץ (futurum mit ו convers.) heißen müßte (wie auch bei Hosea ... ויאמר ... תחלת דבר). Ansprechender und grammatisch unanfechtbar erklärt Raschi, daß der Hauptsatz erst mit ויאמר ... יהי אור beginnt. Die Übersetzung der drei ersten Verse nach Raschi lautet demnach: „Am Anfange, da Gott Himmel und Erde schuf — die Erde war nämlich eine Wüste und Leere, und Finsternis über der Flut und der Geist Gottes über dem Gewässer schwebend — da sprach Gott: „Es werde Licht!“ und es ward Licht.

Diese Erklärung wurde in neuerer Zeit von bedeutenden Exegeten angenommen. Geiger (Urschrift usw. S. 344) behauptet sogar, diese Erklärung sei ursprünglich die allgemein gebräuchliche gewesen, und erst die 70 haben die neue jetzt gangbare Übersetzung aufgestellt (ἐν ἀρχῇ ἐποίησε κ. τ. λ.), wonach בראשית bis הארץ einen Hauptsatz für sich darstellt. Dies meine der Talmud mit den Worten, daß die 70 den Satz בראשית ברא אלקים in א' ברא בראשית umgeändert haben (da nach dieser Änderung בראשית nicht als st. constr. gefaßt werden könne). Man soll mit dieser Übersetzung der Kosmogonie und dem Polytheismus der Griechen gegenüber die absolute Einheit Gottes und demnach auch die absolute Schöpfung aus Nichts zu betonen beabsichtigt haben, da nach der älteren Erklärung es schiene, daß beim Beginn der Schöpfung die mit Wasser bedeckte chaotische Masse der Erde bereits vorhanden gewesen. — Indessen darf man nicht etwa glauben, daß Raschi und Ibn-Esra mit ihrer Erklärung die Schöpfung aus dem Nichts in Abrede stellen wollten. Sagt ja sogar Dillmann, daß der Bericht darüber nur nicht zu entscheiden sich veranlaßt sah, und hätte eine Entscheidung darüber stattgefunden, so würde das israelitische Gottesbewußtsein für eine Schöpfung aus dem Nichts sich entschieden haben müssen.

Für die Schöpfung aus dem Nichts spricht schon, wie bereits von Anderen bemerkt worden, das verbum ברא, welches

das reine Hervorbringen aus Nichts, das eigentliche Schaffen bezeichnet. Wenn ברא auch mitunter da vorkommt, wo etwas aus einem Stoffe geschaffen wird, so ist nur diejenige Seite des Geschöpfes in Betracht gezogen, die neu ins Dasein gekommen. Soll der Stoff auch berücksichtigt werden, so werden die verba יצר, עשה angewendet, weshalb auch nur bei diesen der Akkusativ des Stoffes vorkommt, nie aber bei ברא. Noch in andern Stellen der Bibel wird die Lehre der Schöpfung aus dem Nichts klar und deutlich ausgesprochen. Spr. VIII, 22—29 sagt, daß die Weisheit die allererste Schöpfung Gottes sei. Als noch gar nichts von der Welt da war, weder die Urfluten (תהומות), noch Berge und Hügel, weder Himmel noch Wolken, weder Land noch Meer, da war schon die Weisheit geschaffen. Die Darstellung sagt dort deutlich, daß nichts auf der Welt der Weisheit vorangegangen; es muß also die Welt aus Nichts geschaffen, d. h. die Materie auch ein Werk des Schöpfers sein. Ebenso schließen die Stellen, wie Job 26,7 ff. und 38,4 ff. das Vorhandensein eines Stoffes bei der Weltschöpfung aus. „Die Schöpfung aus Nichts", sagt Hirsch richtig, „ist eine Wahrheit, die den Grundstein des jüdischen Gottesbewußtseins bildet, ebenso wie die Lehre von der Urewigkeit des Weltstoffes, die den Schöpfer nur als gestaltenden Bildner zuläßt, ein Prinzip des Heidentums ist. Nach der heidnischen Lehre konnte Gott nicht die absolut gute Welt schaffen, da er an den mangelhaften Stoff gebunden war. Es ist daher keine Freiheit in der heidnischen Welt, weder bei den Göttern, noch bei den Menschen: Alles ist vom Fatum abhängig. Diese Nacht des Heidentums schwindet beim Lichte der geoffenbarten Lehre, wonach alles, was Gott geschaffen, absolut gut, sehr gut ist, da Stoff und Form von einem allgütigen Schöpfer hervorgebracht werden."

Wiewohl nun der Glaubenssatz der בריאה יש מאין selbst nach der Erklärung der Neueren nicht bestritten werden kann, so muß es doch angemessener erscheinen, diesen wichtigen Lehrsatz an der Spitze der Thora klar und deutlich ausgesprochen zu sehen, wodurch der Spruch פתח דבריך יאיר (gleich der

Beginn deiner Worte schafft Klarheit) so schön und herrlich bestätigt würde. Wir wollen daher die gewöhnliche einfache Erklärung, wonach der erste Satz der Thora „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ lautet, durch mehrere Gründe stützen und die andere Auffassung zurückweisen. — Die Behauptung Geigers, welcher letztere Ansicht als die im Altertum allgemein anerkannte hinzustellen versucht, ist entschieden irrig. Denn, wenn auch wirklich die 70 durch eine Änderung dieser Erklärung entgegentreten wollten, so wäre nur soviel erwiesen, daß diese Übersetzer die Möglichkeit eines Irrtums nicht ausschlossen und diesem vorbeugen wollten. Daß ein solcher Irrtum möglich ist, wird ja von Niemandem bestritten; haben doch bedeutende jüdische und nicht jüdische Exegeten irrtümlich die einfache Auslegung verlassen. Indessen gibt der allerdings dunkle Bericht, daß die 70 א' ברא בראשית geschrieben, keineswegs das Recht zur Hypothese Geigers. Da befriedigt doch noch besser die Erklärung Raschi's zu Megilla 9 a, zumal wenn man bedenkt, daß das Wort בראשית bereits im höchsten Altertum in dem Terminus מעשי בראשית, sowie in dem Ausdruck ששת ימי בראשית den Charakter eines einfachen Substantivs erhalten hatte. Dem schlichten Forscher wird demnach gerade die Version der 70 (ἐν ἀρχῇ ἐποίησε) die Überzeugung beibringen, daß die älteste Übersetzung des ersten Verses der Thora eben die einfache noch heute allgemein übliche war.

Überdies lassen sich gegen die andere Erklärung folgende wichtige Bedenken erheben:

1. Es ist unwahrscheinlich, daß Angaben von solcher Wichtigkeit und Tragweite, wie die VV. 1—2, nur nebensächlich, in einer Zeitbestimmung des Hauptsatzes resp. in einem Zwischensatze berichtet würden.

2. Es ist eine solche Konstruktion, wenn auch grammatisch richtig, dennoch nicht in solchen Stellen vorauszusetzen, die dem ersten Anscheine nach einen andern Sinn geben; da doch gewiß die Schrift nicht absichtlich einem Mißverständnisse Vorschub leisten wollte.

3. Nach dieser Erklärung beginnt die Erzählung der

Schrift mit der Schöpfung des Lichtes am ersten Tage, der Himmel wäre erst am zweiten Tage, die Erde erst am dritten Tage geschaffen worden; wie paßt aber der Ausdruck והארץ היתה וגו' auf die noch unerschaffene Erde?

Noch andere Gründe für die einfache Erklärung werden sich ergeben durch die Beseitigung der Einwürfe, die gegen dieselbe geltend gemacht wurden.

Es wurde nämlich zuvörderst die Einwendung erhoben, daß ראשית nie absolut steht, sondern nur in Verbindung mit einem andern Substantiv, wie z. B. ראשית השנה, ראשית ממלכת. Allein schon Raschi beantwortet diese Frage mit der richtigen Bemerkung, daß manchmal ein fehlendes Substantiv hinzugedacht werden muß, wie bei מגיד מראשית אחרית das Wort דבר hinzuzudenken ist; ebenso sei hier בראשית wie בראשית הכל zu erklären. Wir glauben, es sei zum nomen ראשית am passendsten הימים hinzuzudenken. (Am Anfang der Zeiten, vgl. den Comment. des הגר"א). Der ganze Bestand dieser Welt bildet nach der biblischen Lehre eine Entwickelungsreihe, die von den beiden Endpunkten ראשית הימים und אחרית הימים begrenzt ist. הימים wurde anfangs nicht gestellt, weil der Name יום erst später erscheint. Nachdem aber der Schöpfer dem Lichte den Namen יום gegeben, wurde dieser zur Bezeichnung des bürgerlichen Tages von 24 Stunden (יום אחד), sowie zur Bezeichnung der Zeit überhaupt entlehnt. Es wird daher zuerst vom „Anfang" eines unbestimmten Etwas gesprochen, indem wir bald darauf aus den Ausdrücken יום אחד, יום שני erfahren, daß eben vom ראשית הימים die Rede war.

Der Gebrauch des Wortes ראשית liefert einen weiteren Beleg für die gewöhnliche Erklärung des ersten Satzes. ראשית, Abstractum von ראש (Haupt), unterscheidet sich von תחלה (von החל, anfangen, abstammend) dadurch, daß letzteres sich gewöhnlich auf verba und nomina verbalia bezieht, während ראשית vor Substantiven gebraucht wird. Um dies klar zu sehen, vgl. man nur den Ausdruck ראשית קציר (Lev. 23,10) mit תחלת קציר (Ruth 1,22). Jenes bezeichnet das Erste des Geernteten, die Erstlinge; dieses aber den Anfang des Erntens.

Daher kann nur ראשית als der Anfang oder das Vordere von mehreren Objekten auch „das Vorzüglichste“ bedeuten, was bei תחלה, das den Anfang einer Handlung bezeichnet, nicht der Fall ist. Hiermit ist aber die Erklärung, welche בראשית mit dem Verbum ברא verbindet (am Anfang des Schaffens) entschieden zurückgewiesen; es hätte dann תחלת ברא heißen müssen, vgl. Anfangs Hosea תחלת דבר.

Der zweite Einwand, den Raschi gegen die einfache Erklärung vorbringt, ist, daß hier nicht erzählt werden könne, Himmel und Erde seien am Anfang geschaffen worden, da doch der Himmel erst am zweiten Tage entstand. Es läßt sich aber leicht beweisen, daß השמים im ersten Verse keineswegs mit dem am zweiten Tage erschaffenen רקיע השמים in V. 8 identisch sein kann. Es ist sicher, daß הארץ im ersten V. nicht mit der ארץ des dritten Schöpfungstages (V. 10) identisch ist, da dort ארץ das Land im Gegensatz zum Meere, hier aber הארץ jedenfalls die ganze Erde bezeichnet. Nun aber heißt es beim dritten Tage ויקרא א' ליבשה ארץ ähnlich, wie beim zweiten Tage ויקרא א' לרקיע שמים; wie nun am dritten Tage nur ein Teil der im ersten V. vorkommenden ארץ, die יבשה nämlich, den Namen ארץ im engern Sinne erhält, ebenso ist der שמים genannte רקיע nur שמים im engern Sinne und ein Teil des שמים im weitern Sinne.

Noch mehr aber beweist der Psalm 148, daß שמים im weitern und engern Sinne gebraucht wird. Dort fordert der heil. Sänger die ganze Schöpfung auf, Gott zu preisen, und führt das Universum in zwei Abteilungen vor: die eine als zu שמים gehörig (von unsern Weisen תולדות השמים genannt), die andere gehört zu ארץ (תולדות הארץ). Die erste Abteilung beginnt mit הללו ... מן השמים (V. 1), die zweite mit הללו ... מן הארץ (V. 7). Zu den תולדות השמים gehören: Die Engel (מלאכיו), die Scharen Gottes (צבאיו, die Gottes Thron umstehen und von den מלאכים, den Gottes Willen vollziehenden Boten, sich unterscheiden), Sonne, Mond und Lichtgestirne (שמש ירח וכל כוכבי אור) endlich die Himmel der Himmel und die Gewässer über den Himmeln.

Zu den תולדות הארץ gehören: Das Meer und seine Bewohner (תנינים), die Erscheinungen und Erzeugnisse der Atmosphäre[1]) Blitze, Hagel, Schnee, Nebel und Sturmwind, darauf die Erscheinungen und Erzeugnisse des Landes: Berge, Hügel, Pflanzen, Tiere und Menschen. Man sieht also hier, daß das gesamte Weltall nach der heil. Schrift zum Teil zu שמים, zum Teil zur ארץ gehört[2]). השמים והארץ bezeichnet demnach auch im ersten V. der Thora die Gesamtschöpfung, so daß, wie unsere Weisen lehren, die תולדות השמים und die תולדות הארץ mit begriffen sind. Der erste V. enthält in einem allgemeinen Satze den Inhalt des ganzen ersten Kapitels. Am Anfang der Zeiten hat Gott das ganze Weltall geschaffen; die Welt ist nicht urewig, sondern erst durch den Willen des Allmächtigen ins Dasein getreten. Dieser allgemeine Satz wird dann durch die spezielle Aufzählung der einzelnen Schöpfungen und Gestaltungen erläutert. Es findet hier die 13. Regel des R. Elieser b. R. Jose ha-Galili (כלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו של ראשון) ihre Anwendung.

Verschieden vom שמים unseres Verses ist der רקיע שמים im V. 8. רקיע vom Stamme רקע, ausbreiten, bedeutet das Ausgedehnte, die Ausdehnung des Luftraumes, die Atmosphäre, welche die Erde umgibt. Dies beweist die Stelle ועוף יעופף .... על פני רקיע (V. 20), wie ja auch sonst der in der Luft fliegende Vogel עוף השמים genannt wird. Mag man nun mit den מים אשר מעל לרקיע, wie einige Ausleger wollen, die oberhalb der Grenzen der Erdatmosphäre flutenden ätherischen Gewässer verstehen und die Angaben der Schrift mit der Weltbildungshypothese von Laplace zu vereinigen suchen, oder mag man, was wahrscheinlicher ist, darunter die Gewässer denken, aus welchen der Regen der Erde zuströmt, und die auch sonst המים אשר מעל השמים heißen; jedenfalls ist die Bedeutung des

[1]) Die Atmosphäre wird hier zur Erde gezählt, obgleich sie manchmal שמים genannt wird, vgl. weiter unten.

[2]) Man merke auch, daß in diesem Psalm die שמי השמים aufgefordert werden, מן השמים den Schöpfer zu preisen; שמים muß also hier eine engere und weitere Bedeutung haben.

רקיע השמים als die Atmosphäre[1]) die einzig zulässige. Der am zweiten Tage geschaffene שמים ist demnach von den שמים des ersten Verses zu unterscheiden und ist nur insofern ein Teil von diesem, als dieses שמים die Höhen (vom arabischen שמה, hoch sein) den ganzen unendlich großen Weltraum über der Erde bezeichnet.

Es steht also der gewöhnlichen Erklärung des ersten Thoraverses, nicht nur keine Schwierigkeit entgegen, sondern es sprechen vielmehr triftige Gründe dafür, daß diese die einzig richtige ist.

Geschichtliche Wanderungen.

Von Prof. Dr. A. Berliner.

I.

Die Lehrer Moses Mendelssohns.

(Schluß.)

In der Umgebung David Fränkels lebte ein anderer geborner Berliner, den wir als den ersten deutschen Juden bezeichnen können, der sich in seinen öffentlichen Schriften der hochdeutschen Sprache bediente. Demnach ist es nicht Moses Mendelssohn, wie man bisher annahm: es ist dies Aron Gumpertz, genannt Aron Emmerich, der erste graduierte Doktor der Medizin (Tobias Cohn und Gabriel studierten in Frankfurt a. O., der Erstere erhielt die Doktorwürde in Padua, starb 1729. — Zunz und Jost waren die ersten deutschen Gymnasiasten unter den Juden). Er stammte aus der weiterverzweigten Patrizierfamilie Gumperz, die ursprünglich in Emmerich ansässig war. Beim Einzug Friedrichs des Großen 1745 nach glücklich beendigtem Feldzug wurde ein Festgottesdienst in der Synagoge abgehalten, bei dem ein längeres Danklied vorgetragen wurde, das Aron Gumpertz deutsch übersetzt hat. Auf den 18jährigen Aron Gumpertz und seinen Bildungsgang hat der Mann her-

[1]) Vergleiche auch Plinius (hist. nat. II, 38): Namque et hoc coelum appellavere majores, quod alio nomine aera.

vorragenden Einfluß geübt, der auch später für Moses Mendelssohn die ersten Wege in Berlin vorgezeichnet hat: es ist dies der als Philosoph wie als Talmudweiser so merkwürdige Mann, Israel Moses Levi aus Samosz, von dem Zunz „Sterbetage" unter dem 20. April schreibt: 1772 starb in Brody der Größenmesser — wie Conz singt — Israel Levi b. Moses, ein an del Medigo erinnernder Geist, der, seiner Zeit vorauseilend, schon i. J. 1737 für Denken und Wissen kämpfte. Er ward Mendelssohns Lehrer und hat mehreres geschrieben. Jedoch sind seine Schriften über Astronomie und sphärische Trigonometrie ungedruckt." 1741 hatte er sein Werk נצח ישראל in Frankfurt a. O. drucken lassen, aus dem überall der klar und logisch denkende Geist spricht. Er begleitet besonders die mathematischen und astronomischen Stellen im Talmud mit seinen Erklärungen. Als er bald darauf nach Berlin kam, schloß sich ihm der junge Gumpertz an. Im Hause des alten Gumpertz fand Samosz eine kostbare Bibliothek, mit deren Hilfe er seinen Zögling vielfach geistig anregen konnte. Samosz fand auch Aufnahme bei dem berühmten damaligen Ober-Landesältesten aller jüdischen Gemeinden Preußens, Daniel Itzig in Berlin. In seinem Hause in der Burgstr. an dessen Stelle sein Enkel Hitzig die Börse erbaut hat, schrieb Samosz um 1766 seinen Kommentar zum Cusari, אוצר נחמד. (Eine Abschrift von M. Mendelssohn's Hand bewahrt die Bibl. des Rabbinerseminars in Berlin.) Im ehemals so berühmten Parke Daniel Itzigs (Cöpenicker Str. No. 168) fand man unter vielen anderen Kunstwerken auch eine Sonnenuhr auf einer kupfernen Platte, laut Inschrift nach der Erfindung des Rab. Israel Moses v. J. 1762.

Samosz' Grabschrift rühmt ihn in gleicher Weise als Fürsten der Thora, wie als Gelehrten in Philosophie und Naturwissenschaft.

Aron Gumpertz, der Schüler Samosz' hat seinen Spuren folgend mehrere Schriften verfaßt, in denen jüdische und profane Wissenschaft sich berühren: Einen Kalender für das Jahr 5509, einen Superkommentar zu Ibn Esra auf die fünf Megilloth, betitelt מגלה סוד. Dem Teil, der über Koheleth handelt,

folgt ein Aufsatz מאמר המרע über Religion und Philosophie. Außerhalb seines eigenen Fachgebietes der ärztlichen Wissenschaft hatte er auch literarische Interessen. So führte er einen Briefwechsel mit Gottsched, der in der „Gegenwart“ 1867 S. 331 und 340—358 veröffentlicht ist.

Alle drei genannten Männer sind recht eigentlich die Lehrer Moses Mendelssohns zu nennen. Bei David Fränkel vertiefte er sich in den Talmud und in Maimonides „Führer der Irrenden“, bei Israel Samosz hat er sich eingehend mit Juda ha-Levys Kusari beschäftigt, dort dem scharfen Denken gewidmet, hier in die Gefühlswelt des Judentums versenkt. Unter Samosz' Anleitung studierte er auch den Euklid — freilich in einer hebräischen Übersetzung! Gumpertz endlich unterrichtete ihn im Englischen und Französischen, machte ihn mit der Philosophie von Leibnitz und Wolf vertraut und führte ihn in die Gelehrtenkreise ein, die für die fernere Entwickelung Mendelssohns von so großer Bedeutung waren. Das Verhältnis zu allen seinen Lehrern war stets von rührender Innigkeit.

Fränkel, Samosz und Gumpertz haben so — jeder in seiner Weise — das vorbereitet, was uns in Mendelssohns Wirken in seiner Vollendung entgegentritt, und sie dürfen mit Recht darauf Anspruch machen, daß man ein wenig auch ihrer Verdienste gedenkt, wenn man Mendelssohns Bedeutung schildert.

Kritische Rundschau.

Von Oberlehrer Dr. Joseph Carlebach, Berlin.

I.

Der Glaube an Hobelspäne, ein Beitrag zu den innern Kämpfen im Judentum der Gegenwart.

(Liberales Judentum 1913. Heft X.)

Der Aufsatz zerfällt in 3 Teile. Wir erhalten:

1. Eine ironische Schilderung der Beerdigungsbräuche der Gemeinde Nikolsburg.

2. Eine Verspottung der historischen Angaben des Talmuds

und der jüdischen Geschichtsschreiber, die auf dem Boden der Tradition stehen.

3. Eine Verächtlichmachung von vier Paragraphen des Schulchan-Aruch und seiner Kommentatoren, weil ihnen angeblich falsche naturwissenschaftliche und kulturelle Vorstellungen zugrunde liegen.

---

1. Die angeführten Beerdigungsbräuche sind im Schulchan Aruch nicht kodifiziert, also nur örtliche Minhagim, deren innere Begründung nicht etwa aus gelehrtem Munde oder aus Quellenschriften, sondern — tatsächlich — der Interpretation eines alten Weibes entnommen wird. Dabei muß der Verfasser selbst berichten, jene Bräuche seien religiös von so geringem Belang, daß sie unter Zustimmung der „Frommen“ und des „orthodoxen Rabbiners“ abgeschafft wurden. Gleichwohl werden die naiven glaubensfrommen Vorstellungen, die an jene Bräuche sich knüpfen, als dauernde religiöse Ansichten des gesetzestreuen Judentums angeführt. Der Verfasser führt von dieser Alten den Ausspruch an: „Haintigstogs lacht men vün allen. Ech glaab wos geschrieben steht, ün wenn geschrieben steht: Hoibelschpo', glaab iech Hoibelschpo'“, und bemerkt dazu: „Nacheme ist schon lange tot. Der Genus dürfte in Westeuropa schon ausgestorben sein, aber der Glaube an Hobelspäne lebt noch, wenn er sich auch hinter Perücken verbirgt, die so künstlich gemacht sind, daß man sie von natürlichem Haar nicht zu unterscheiden vermag.“

2. Als Beweis dafür soll die orthodoxe Geschichtsschreibung gelten, als deren Vertreter Isaac Halevy in seiner Polemik gegen Grätz und Weiß angeführt wird. Wir bemerken dazu: Daß Gräz und Weiß viel Unbewiesenes und Falsches als Geschichte ausgeben, daß ihnen Irrtümer über Irrtümer unterlaufen sind, ist ein Faktum. Man sehe sich nur die 2. Auflage des Grätzschen Werkes mit den Noten und Hinzufügungen der Herausgeber an, um sich zu überzeugen, wieviel unzählige Stellen diese selbst einer Korrektur bedürftig erachtet haben. Jüngst studierte ich die Geschichte der Karäer und mußte mich überzeugen, daß Harkavy und Eppenstein von Grätz' Dar-

stellung so gut wie nichts übrig lassen. Es ist eben unmöglich, daß ein solch Riesenunternehmen, wie die Lebensarbeit Grätz' frei von Fehlern hat bleiben können.

Hinzukommt, daß Grätz Auffassung der tannaïtischen Epoche auf dogmatischen Voraussetzungen beruht, die z. T. mit den talmudischen Berichten in krassem Widerspruch stehen, also völlig in der Luft schweben. Wir haben doch wohl das gleiche Recht, auf Grund der Tradition die historischen Ereignisse zu begreifen und zu erfassen, wie irgendein anderer, von anderen Gesichtspunkten aus den Pragmatismus unserer Geschichte darzustellen.

Wie weit nun der Talmud als Geschichtsquelle in Betracht kommt, braucht hier nicht dargelegt zu werden. Ihn schlechthin zu diskreditieren, ist unsinnig, denn man entzieht damit der gesamten jüdischen Geschichte den Boden. Daß historische Angaben der talmudischen Schriften ohne kritische Sonde hingenommen werden sollten, hat niemand behauptet; nur muß ihnen von jeder objektiven Forschung mindestens der gleiche Kredit eingeräumt werden, wie dem Josephus, Philo u. a. m. Wenn z. B. im Herodot oder Plinius Wundererzählungen vorkommen, die man nicht anerkennen will, so folgt daraus lange nicht, daß sie als Geschichtsquelle keine Bedeutung haben. Es gibt aber sehr einsichtige Historiker und Naturwissenschaftler, die selbst solche Berichte nicht leichthin beiseite schieben.

Daß die Kampfesweise des Verfassers nicht als gerecht zu bezeichnen ist, dafür erbringen wir folgenden Beweis. Er schreibt im Anschluß an die Kritik der Geschichtsforschung Halevys: „Daß an hunderten von Stellen im Talmud historische Ungeheuerlichkeiten erzählt sind, wie daß Cyrus, Darius und Artaxerxes drei verschiedene Namen für dieselbe Person seien (Rosch Haschanah 3 b), daß Alexander der Große die Judengemeinde von Alexandrien vernichtet habe, (Sukkah, 51 b), daß Antoninus Pius einen geheimen Gang von seinem Hause — offenbar dem Kapitol — nach dem Hause Jehudah Hanassis in Tiberias angelegt hatte und ihn täglich besuchte (Abodah Zarah, 10 b), alles das geniert die starkgläubigen Geister nicht."

Es sei nun festgestellt, daß alle angeblich unhistorischen Angaben ungenau berichtet sind. Der Talmud behauptet nicht, daß Cyrus, Darius und Artaxerxes verschiedene Namen für dieselbe Person sind, sondern daß in jüdischen Kreisen den späteren Herrschern die Namen der Vorgänger beigelegt wurden; so wenigstens fassen es sowohl Raschi als Tossaphot auf. Die Stelle, daß Alexander der Große die Judengemeinde von Alexandrien vernichtet habe, hat schon Abarbanel korrigiert (Vorrede zu seinem Kommentar zum „Buch der Könige“; vgl. auch Ez Josef zu En Jakob Sukka 51a), wie auch der Jeruschalmi eine andere Version bringt. Und es ist drittens eine willkürliche Konstruktion, daß das Haus des Antoninus Pius, von dem ein Gang in die Wohnung Rabbi Jehudas führte, nach der Meinung des Talmuds des Kapitol gewesen ist. Sollen uns solche zweifelhafte Belege überführen? Sind diese Beispiele die rechten, um den Beweis zu erbringen, daß dem Talmud als geschichtliche Quelle jeder Wert abzusprechen ist?

3. Was endlich die Ausstellungen am Schulchan-Aruch betrifft, so bringt der Verfasser zunächst zur Kennzeichnung des gesetzestreuen Judentums eine Reihe von Aussprüchen von Autoren, welche die ewige Verbindlichkeit der Entscheidungen Moses Isserles' proklamieren, ja die Ansicht aussprechen, daß man sich über keinen angesehenen Lehrer hinwegsetzen dürfe. „Ebenso sagt“, heißt es bei ihm, „Moses Sofer, der Meister des Kalauers zur Begründung der Entscheidung, daß Trauungen unter freiem Himmel stattfinden müssen: „Moses Isserles' Entscheidungen sind für ganz Israel Gesetz.“ Ein Anderer wieder bringe das Heinische: „Tausfeß Jontef, Gott, das bist du selber“ in eine moderne Fassung.

Dazu haben wir zu bemerken:

Daß der Schulchan-Aruch mit seinen Kommentatoren uns die Richtschnur für die religiöse Praxis ist, bestätigen wir dem Verfasser gern; daß unsere Rischonim und Acharonim für uns Autoritäten sind, ebenfalls. Nur sind sie uns nicht aufgezwungen, nicht durch Dekret von irgendwelcher Seite als infallibel erklärt, sondern sie sind uns die klassischen Interpreten

und umfassenden Kenner der Halachah, אשר לבם רחב כפתחו של אולם, von denen wir täglich mehr die Überzeugung gewinnen, daß sie tiefer als wir selbst in die Tradition eingedrungen sind, daß daher ihre Auffassungen und Entscheidungen den höchsten Grad von Zuverlässigkeit besitzen. Ganz von selbst, durch die innere Wahrheit ihrer Entscheidungen haben sie solche Wertschätzung und Anerkennung in allen Teilen der Diaspora gefunden.

Aber es ist an sich durchaus falsch, aus Sätzen, die in einem gewissen Zusammenhang ihre besondere Bedeutung haben, zu schließen, daß es irgendeine Autorität unter den Dezisoren gibt, die an und für sich als unverletzlich gilt. Immer ist es nur die Gesamtheit aller, aus deren mannigfachen streitenden Anschauungen nach Prinzipien, die nur dem Kundigen, dem, der sein Leben diesem Studium weiht, bekannt sind, die Wahrheit und die endgültige Entscheidung erschlossen wird. Man vergleiche, was Hoffmann darüber in seinem „Schulchan-Aruch und die Andersgläubigen" S. 36 ff. gesagt hat. Es klingt für den Unwissenden ja sehr eigenartig, wenn der Verfasser einen Ausspruch zitiert, den R. Eleazar Fleckeles über Moses Isserles getan: „Moses ist Wahrheit und seine Lehre ist Wahrheit und davon weiche nicht um Haaresbreite ab." Jeder, der mit der Literatur vertraut ist, weiß, daß das eine Wendung ist, die z. B. der ט"ז unzählige Male braucht, was ihn nicht hindert, oft genug gegen die Autorität des R. Moses Isserles zu entscheiden.

Doch den Verfasser quält noch eine andere Frage. „Wie stellt sich", meint er, „der moderne Mensch zu der Autorität des Schulchan-Aruch in wissenschaftlichen Dingen? das ist keineswegs eine müssige Doktorfrage. Der Schulchan-Aruch lehrt (Joreh Deah 84,15), daß es Vögel gibt, die auf Bäumen wachsen. Die Kodifikatoren erklären diese Vögel für verboten. Sind nun die mittelalterlichen Rabbinen nicht frei von dem Aberglauben ihrer christlichen Zeitgenossen gewesen, so können wir doch logischerweise in anderen Entscheidungen, wie etwa bei der Entfernung des Blutes aus dem Fleische (Joreh Deah 69, 1—19)

die ebenfalls auf einer „wissenschaftlichen Anschauung“ beruhen, die Autorität der Rabbinen nicht respektieren. Nicht anders steht es mit anderen abergläubischen Anschauungen, die ebenfalls im Schulchan Aruch kodifiziert sind, wie den Glauben an böse Geister, an die Macht des bösen Blickes usw.“ und demnach sind nach der Meinung des Verfassers Paragraphen, wie Joreh Deah 179,16 Orach Chajim 4,2 und 305,11 von selbst gerichtet. Auch hier ist die Argumentation des Verfassers völlig hinfällig. Wenn irgendwelche halachische Entscheidungen tatsächlich auf irrigen Voraussetzungen beruhen, so haben unsere Dezisoren nicht Anstand genommen, den דין als hinfällig anzuerkennen. So hat Tossaphot[1]) das Gebot des Händewaschens nach der Mahlzeit, von מים אחרונים, als für uns nicht mehr gültig erklärt. Es ist jedoch nicht immer so einfach festzustellen, ob die betreffende Vorschrift lediglich aus dem angeführten Grunde erteilt ist; vielmehr ist oft der דין selbst Tradition, seine Begründung jedoch erst hinzugefügt, sie läßt diesen selbst also unberührt. Ferner haben die Vorschriften der Weisen meist vielfache Bedeutung. So gibt der Talmud a. a. O. für das Händewaschen nach der Mahlzeit selbst neben der hygienischen eine religiös-symbolische Begründung. Wenn die erste wegfällt, bleibt immerhin die letzte bestehen. Daher fromme Gemüter, überzeugt von der Weisheit der Weisen, nicht leichthin mit einer Übung brechen wollen, weil sie ihre Tragweite nicht übersehen zu können glauben. Aber unrichtig ist es, es so darzustellen, als würde diese treue Beibehaltung des religiösen Brauches wie ein Glaubensfundament als integrierend erachtet.

Diese allgemeinen Sätze werden durch die oben genannten Beispiele des Verfassers am besten illustriert. Das ganze Altertum und Mittelalter ist von dem Glauben an מיני עופות הגדלין באילן beherrscht. Der Schulchan Aruch entscheidet auf Grund des Talm. Jeruschalmi, solche seien verboten; er rechnet sie in הלכות תולעים auf und verbietet sie als שרץ השורץ; es ist also klar, daß man dabei an insektenartige Wesen dachte, deren

---

[1]) Chullin 105a ד"ה מים ראשנים vgl. ferner Berach. 53b ד"ה והייתם קדושים.

Fortpflanzung und Verwandlung in der Tat zu solchen Annahmen führen mußten und erst in neuerer Zeit aufgeklärt wurden. Wenn festgestellt wird, welche Wesen vom Jeruschalmi und den פוסקים gemeint sind, so bleibt der דין unerschüttert, sie sind nach wie vor verboten; mögen wir gleich die Begründung anders formulieren.

Daß aber durch die irrige Annahme in dieser Beziehung auch alle anderen, letzten Endes naturwissenschaftlich zu begründenden Vorschriften, wie etwa in הלכות מליחה keinen Anspruch auf Gültigkeit hätten, obwohl diese größtenteils Entscheidungen des Talmud, also die Tradition zur Grundlage haben, ist wieder eine Generalisierung, die wir nicht anerkennen können. Aus einem Irrtum in irgendeinem Buche kann kein gerechter Gelehrter dessen generelle Unzuverlässigkeit herleiten. Die Gesetze über das Salzen sind in ihren Grundprinzipien unabhängig von naturwissenschaftlichen Anschauungen; die Vorschriften sind Überlieferungen, für die sich jede Zeit in ihrer Denkweise eine Begründung schaffen mag. Ich erinnere mich mit Vergnügen der lebhaften Diskussionen, die wir Schüler des Berliner Rabbinerseminars in dem 'שיעור פוסקים' über Hilchoth Melichah in solcher Hinsicht führten.

Was endlich die Beeinflussung des Gesetzes durch Geisterglauben betrifft, so konstatieren wir zunächst, daß grade für das Händewaschen am Morgen dieser nicht der entscheidende ist. Der ט"ז zu ש"ע א"ח סימן ד' סע"א bringt zwei Erklärungen: „An jedem Morgen sind wir wie neugeschaffen und müssen Gott dafür danken. Diesen Dank sollen die Segenssprüche beim Beginn des Morgengebets aussprechen; daher müssen wir uns in Heiligkeit weihen und die Hände aus einem Gefäße übergießen, wie einst der Priester vor dem Opferdienst in dem Becken sich wusch" (Raschbo). Kann es eine tiefsittlichere Vorstellung geben? Es sei zweitens „eine hygienische Vorschrift, weil die Hände während des Schlafes durch Berührung des Körpers unrein geworden sein" (Ähnlich Hirsch Choreb § 460). Daß die gesamte alte Welt an Dämonen geglaubt und auch annahm, sie könnten dem Menschen dienstbar gemacht werden,

ist richtig; aber so wenig ein Arzt, der bei einem Kranken wegen seines seelischen Zustandes den Gesundbeter duldet, sich mit solchem Heilverfahren einverstanden erklärt, so wenig die Dezisoren, wenn sie die halachische Frage des Jore Deah § 179,16 prüften. Der Verfasser unterläßt es auch die Worte des Moses Isserles zur Stelle hinzuzufügen: „Wer sich mit so etwas abgibt, geht nicht ohne Schaden aus, daher halte sich jeder ferne davon, der seine Seele bewahren will".

Endlich, wenn der Talmud verbietet (Sabb. 53a) einem Pferd am Sabbath Amulette anzulegen, so folgt daraus absolut nichts für den Glauben der Talmudgelehrten und Dezisoren an „den bösen Blick". Sie haben lediglich gesagt, daß Dinge, die man deshalb dem Pferde anbindet, am Sabbat nicht getragen werden dürfen.

Allgemein kann man u. E. wohl sagen, daß die alle beherrschende Furcht vor dem „bösen Blick" unsere Gesetzeslehrer nur zu der ethischen Vorschrift führte: „Vermeide alles, was Neid und Mißgunst erregt!"

Alle die angeführten Beweise besagen also nichts.

Der Aufsatz, voll unbewiesener und unberechtigter Verallgemeinerungen, ist nicht in einem wissenschaftlichen Organ für gelehrte Leser, sondern für ein unkritisches Publikum geschrieben; das erschwert die Verantwortlichkeit des Verfassers für die Wirkung seines Aufsatzes, der nur geeignet ist, über die wahre Bedeutung des Talmuds und des Schulchan Aruch ein falsches Bild zu geben. Seine Tendenz ist ausgesprochenermaßen die Verspottung der frommen Juden, die an der Tradition selbst unter den größten materiellen Opfern festhalten. Diese Tendenz spricht sich in der Überschrift: „Der Glaube an Hobelspäne", in der Gleichsetzung unserer Verehrung für die großen Geister der Vergangenheit mit Heines frivolem Scherze: „Tausfess Jontef, Gott, das bist Du selber", vor allem aber in der Charakteristik des חתם סופר als „Meister des Kalauers" aus. Wohin müssen wir mit der Ehrerbietung gegen Israels Lehrer kommen, wenn man so ohne jeden Anlaß das Andenken Mose Sofers זצ"ל verunglimpfen darf! Wir meinen, daß wer auch

nur einen Hauch der Liebe zum Talmud und den halachischen Schriften verspürt, aus den Werken, die Jahrhunderte hindurch dem Judentum als verehrungswürdig galten, selbst wenn er ihre Autorität nicht unbedingt anerkennt, unmöglich einzelne Mängel hervorsuchen wird, um unsere religiösen Quellen vor Unwissenden verächtlich zu machen.

אל תבוז כי זקנה אמך.

Falsch ist, daß wir an derartige Hobelspäne glauben. Richtig ist, daß unser Glaube durch Hobelspäne nicht wankend gemacht wird. Töricht ist es, auf Hobelspäne den Glauben an die Vergänglichkeit des jüdischen Gesetzes zu gründen.

Hinter Mauern.

Die „schöne Literatur“ nahm in dem Interessenkreis früherer Zeit eine Stellung ein, wie sie vielleicht ihrer Bedeutung an sich nicht entspricht. Aber mochte auch in dieser Übertreibung mancherlei Falsches unterlaufen, der herrschende Gedanke war gesund: Man könne den Einfluß, den die Werke der redenden Kunst, die vorzugsweise auf das Gefühl des Menschen wirkt, nicht hoch genug einschätzen.

Wir nehmen die Neuerscheinungen der Belletristik nicht so ernst wie die Leser früherer Zeiten, die der Muße und Ruhe sich erfreuten und alles Schöne, das ein gutes Buch ihnen bot, in behaglichem Genusse ausschöpften. Und doch ist die Belletristik in der Gegenwart zu einem ganz hervorragenden Faktor unserer Erziehung und unserer Fortbildung geworden. Und zwar — so paradox es klingt — eben weil wir in einer ruhelos hastenden Zeit leben, von den Interessen unseres Berufes in übergroßem Maße in Anspruch genommen werden. Die aufreibende Arbeit in der Tretmühle der täglichen Beschäftigung raubt auch der weitaus größeren Masse der Gebildeten jede Möglichkeit, sich in die politischen und kulturellen, künstlerischen und religiösen Fragen zu vertiefen. Das Bühnenstück und der Roman finden noch am leichtesten Auf-

nahme bei dem abgespannten und ermüdeten Kulturmenschen der Jetztzeit. Je wirksamer dieser Weg, sich Gehör zu verschaffen, um so bedenklicher ist es, wenn falsche Urteile durch die Bühne und das belletristische Buch allgemeine Verbreitung finden. Nun hat es schlechte Stücke und Bücher immer gegeben, die großes Unheil anrichten. Da Abwehrmaßregeln nur noch größeren Schaden stiften, so muß man sich darein finden. Aber man sollte doch nicht in eigener Person dazu beitragen, den schädlichen Einfluß zu verstärken. Um so seltsamer ist es, wenn die zunächst Beteiligten, die es besser wissen müßten, sich in Scharen ins Theater drängen, wo sie ein lächerliches Zerrbild ihrer Eigenart erblicken. Das sei heute nur durch ein aktuelles Beispiel erläutert.

Ein Zugstück der letzten Monate ist das Schauspiel „Hinter Mauern“. Die Fabel ist bald erzählt. Esther, die Tochter eines jüdischen Bankiers verlobt sich ohne Wissen der Eltern mit dem Sohn des christlichen, antisemitisch angehauchten Etatsrat Herming und verspricht ihm, daß die Kinder getauft werden sollen. Der Vater überwindet zuletzt den Schmerz, daß seine Tochter den Sohn des Mannes erwählt hat, der ihm einst das Schlimmste angetan. Aber über die Forderung, daß die Kinder getauft werden sollen, kommt er nicht hinweg. Esther, zuerst auf Seiten der Verwandtschaft ihres Verlobten, findet den Weg zu ihren Eltern zurück. Und das gewinnt ihr noch in höherem Maße das Herz des Verlobten. Mit einer versöhnlichen Aussprache zwischen den Beteiligten schließt das Stück. Ob nun die Kinder trotz allem getauft werden sollen, erfahren wir nicht. Das ist bedauerlich, denn das ist der Angelpunkt des Stückes. Der Haß, den der alte Levin gegen den Etatsrat hegt, ließe uns eine Entwickelung wie in „Romeo und Julia“ erwarten, das „Gefühl der Rache“, das den Juden gegen die Umgebung erfüllt, macht uns Hoffnung auf ein Pendant zum „Kaufmann von Venedig“. Aber bei dem ersten Besuche, den der junge Dr. Herming im Hause unseres alttestamentarischen Helden macht, trägt dieser Wilde Europens übertünchter Höflichkeit Rechnung. Und im dritten Akt sind

die alten Levins recht artig zu einem Diner bei Etatsrats geladen. Die Menschen aus zwei Welten finden sich. Und die Katastrophe tritt erst ein, als die kommenden Kinder getauft werden sollen. Dieser alte Levin, der in glühenden Tiraden des Haßes sich ergeht, gegen die Mischehe nichts einzuwenden hat und nur gegen die Taufe seinen ganzen Zorn entlädt, ist eine völlig unmögliche Figur; farblos und nichtssagend sind die anderen jüdischen Gestalten des Stückes. „Charakterisiert" werden die gebildeten Personen durch banale Redensarten, die weniger gebildeten dadurch, daß sie von ihren Geschäften reden. Aber der Gipfel ist die Milieuschilderung. Das also ist der Freitagabend in einem jüdischen Hause! Von religiöser Weihe auch nicht eine Spur. Nicht einmal das auch im Hause des Reformjuden noch beliebte Requisit der Sabbatlichte und des Kiddusch. Familiengezänk und das Geschäft und andächtige Erwartung, wenn das Essen gereicht wird! Das Köstlichste, das wir besitzen, wird so in den Staub gezogen. Wir stehen nicht an, derartige Stücke für noch gefährlicher zu halten als die Darbietungen in den Theatern, wo die Zote und der Ehebruch als Schilderungen jüdischen Familienlebens sich geben. Die Übertreibungen hier erfahren bei dem wohlwollenden Beurteiler von selbst eine Korrektur. Die Reinheit der jüdischen Ehe ist allzubekannt, als daß die Verzerrung nicht durchschaut werden sollte. Aber das besprochene Stück tritt im vornehmen Gewande des Schauspiels auf. Nicht scharf genug kann hier der Protest gegen eine Entweihung dessen sein, was uns als das Heiligste gilt.

„Hinter Mauern" nennt der Verfasser das Stück, und dies Titelwort ist noch das Wertvollste am Ganzen, weil es einen eigenen Klang hat und für die alte Formel „im Ghetto" ein neues Wort gibt. Nur daß wir bei ihm mit dem Worte so gar keinen rechten Sinn verbinden, nicht einsehen können, inwiefern die Gestalten dieses Schauspiels „Hinter Mauern" weilen. Weder in ihrem Handeln noch in ihrem Denken und Fühlen heben sie sich von ihrer Umgebung ab. Nicht die Rasse noch das Glaubensbekenntnis scheiden die beiden Gruppen,

die einander gegenüberstehen, in Wahrheit. Es wird zum mindesten nicht der leiseste Versuch gemacht, einen solchen Gegensatz zur tieferen Darstellung zu bringen. Es ist nur die soziale Stellung und der verschiedene Grad der Bildung. Wer hier hinter Mauern steht, das ist allein der Dichter, der es unternahm, die Judennot im Spiegel der Zeit uns zu zeigen und von des Juden Wesen keinen Hauch verspürt.

Lehrreich, wenn auch beschämend, ist es, mit diesem Schauspiel eines „jüdischen“ Dichters einen Roman zu vergleichen, der einen Nichtjuden zum Verfasser hat. Aage Madelung's Roman „Die Gezeichneten“[1]) ist ein Buch, das jeden Leser in allen Fibern erzittern läßt. Wir wollen gerecht sein und berücksichtigen, daß der Gegenstand ein unendlich größerer ist. Dort das kleine alltägliche Schicksal zweier glückgewöhnter Menschen, hier die Tragödie eines ganzen Volkes. Aber wie tief ist Madelung hinabgestiegen in das russische Problem, wie herzlich hat er sich eingefühlt in die Qual unserer physisch und seelisch gemarterten Brüder. Daß er dem innersten Wesen ihres Glaubens und ihrer Religionsgebräuche nicht näher gekommen, wer will dem Nichtjuden das verargen. Auf den fünf Seiten (S. 259—263), in denen er die Grundgedanken und Gebräuche der Feste im Thischri schildert, sind nicht weniger als sieben Fehler. Und ebensowenig wird es uns Wunder nehmen, daß er, abgestoßen von einem Popenglauben, der zu Raub und Mord aufstachelt und unbekannt mit der inneren religiösen Gedanken- und Gefühlswelt des Judentums seine beiden Lieblingsgestalten, das durch Geistes- und Herzensbildung ausgezeichnete jüdische Mädchen und den für die Freiheit kämpfenden russischen Studenten in einem Bund eint, der seine Weihe aus der Quelle der reinen Liebe und des von allem Religiösen freien Menschentums empfängt. Wir wissen, daß das reinste Glück auch hienieden — lassen wir die Forderung der Religion völlig aus dem Spiel — keinem erblüht, der mit allem, was ihn an die Tradition der Vergangenheit geknüpft, gebrochen hat.

---

[1]) Verlag von S. Fischer, Berlin.

Sehen wir aber von diesem einen Moment ab, das eigentlich für den Roman als Ganzes völlig unwesentlich ist und nur den offenbar für diese Kunstgattung einmal unvermeidlichen Rahmen abgibt, so können wir der Schilderung jener denkwürdigen Epoche der russischen Revolution, nur das höchste Lob zollen. In dem Schicksal einer jüdischen Familie in einem kleinen Städtchen Rußlands spiegelt sich das weltgeschichtliche Ereignis. Stark genug, daß wir den Jammer und das Elend der vielen Tausende der Gemordeten und ihrer Hinterbliebenen mitempfinden und doch ohne die verwirrende und das Gefühl abstumpfende Schilderung der Fülle jener Greueltaten.

In drei Typen treten uns „Die Gezeichneten" entgegen. Die kleinbürgerliche jüdische Bevölkerung, verkörpert in der Mutter, die in selbstvergessener Liebe alles hingibt, um der Tochter eine gute Erziehung zuteil werden zu lassen. Ihr gegenüber steht der ungebildete wohlhabende russische Kaufmann, vor dessen Augen der Sohn ungestört zum Strolch und Verbrecher heranwächst. Die von dem Gegensatz zwischen der Treue zum angestammten Glauben und der westeuropäischen Bildung aufgewühlte jüdische Jugend, dargestellt in Hanne Liebe, einer wunderbaren Menschenblüte voll Zartheit und Innigkeit. Ihr Leidensweg beginnt in der Schule, wo der ganze Haß und die Verachtung einer von Pöbelinstinkten beseelten und zum Teil durch und durch verdorbenen Kinderschaar sie umgibt, die ihre Unterstützung in der erpresserischen und dirnenhaften Schulleiterin findet. Und endlich das Renegatentum. Der Bruder Hanne Liebes hat durch die Taufe die Leiter bestiegen, die ihn von Stufe zu Stufe immer höher führt bis zur Freundschaft mit dem Generalgouverneur von Moskau. Auf der anderen Seite das Russentum. Die Masse der Bauern, ein Volk, in seiner Unbildung, seinem Instinkte dem Tiere nahestehend, aber ebensowenig schlecht wie das Tier, jungfräulich, von ungebrochener Kraft, leicht zu lenken, in Leiden und Dulden geübt, aber, aufgereizt und in Raserei versetzt, ohne jede Schranke, blind wütend, wie die Naturgewalten. Die obere Schicht, ein Teil genußsüchtig und entartet, die

Stunde nützend für Erringung höherer Stellung und unlauteren Gewinns, von brutalem Tyrannendünkel gegen die Niederen, von schmeichlerischer Hingabe gegen die Höheren; und der andere: ein wirres Gemenge von hochstrebenden Idealisten, Freiheitsfanatikern, Mystikern, Nihilisten und Spitzeln. Wie aus diesen Faktoren bei einer entscheidenden Wendung in der inneren Politik, angesichts außerordentlicher Umwälzungen, da die Einen ihrer Träume Erfüllung in nächste Nähe gerückt, die Anderen sich in ihrem ganzen Da- und Sosein bedroht sehen, eine Tragödie des Menschengeschlechts entsteht, in der dem jüdischen Volk wie so oft die Rolle des tragischen Helden zufällt, das ist schon wiederholt geschildert worden, von keinem u. W. mit solcher Kraft und Anschaulichkeit, wie von Aade Madelung.

Madelung ist sicher kein Freund und Fürsprecher des russischen Judentums. Es ist doch wohl sicher sein Empfinden, wenn er von Hanne Liebe sagt: „Sie fühlte einen Abgrund zwischen sich und diesen Menschen. Sie sah sie ihre Ameisenhügelchen bauen, tief im Schatten, wo sie nichts wahrnahmen als sich selber und ihre eigene unfehlbare Kleinheit. Das ist das Gesetz und des Gesetzes Auslegung, dachte sie, daß diese Menschen sich zufrieden geben sollen mit ein paar Papierrollen (gemeint sind die Thorarollen), die Gottheit sehen in ein paar Lederriemen, die sie sich um den Arm wickeln, in spitzfindigen Geboten, was man zu jeder Stunde der verschiedenen Tage der Woche und des Jahres tun darf und nicht tun darf . . . .“ (S. 265). Um so ergreifender wirkt das hohe Lied von den Leiden dieses Volkes aus seinem Munde, er beugt die Knie nicht vor ihrer Lehre, aber doch vor ihrem Schicksal.

Er nennt unsere Brüder die „Gezeichneten“, weil er nur das Brandmal sieht, das ihnen die rohe Hand der Feinde aufgedrückt und nicht den leuchtenden Glanz, mit dem eine beispiellose Vergangenheit und eine unendlich hohe Aufgabe in der Zukunft auch das abgehärmte und entstellte Antlitz dieser „Gezeichneten“ verklärt.

Ihm ist das jüdisch-russische Problem unlösbar, wie jedem, der die Gottheit aus dem Walten der Völkergeschichte tilgen zu können vermeint. Aber er hat das Problem in seiner ganzen Tiefe erkannt und in Worte gefaßt, die zu Herzen gehen. Nur eine Probe:

„Eine Sage gibt es in Rußland von einem Bojaren, der in die Steppe hinausritt. Und wie er so ritt, spitzte sein Hengst die Ohren und hob den Hals, und der Bojar sah vor sich einen gewaltigen grauen Stein, der quer über den Weg lag. Er trieb sein scheuendes Pferd mit den Sporen an, bis er dicht bei dem Stein war. Da ertönte plötzlich eine tiefe Stimme: „Reitest du über mich hinweg, so brichst du das Genick!“ Aber der Bojar erwiderte: „Und wenn ich hundertmal das Genick bräche — ich reite doch über dich weg.“ Damit ritt er auf den gewaltigen grauen Stein los. Aber im Augenblick, als sein Hengst zum Sprung ansetzte, hob sich der Stein in die Höhe, und der Bojar und sein Hengst stürzten zu Boden, um nie wieder aufzustehen. Denn der Stein, das war der graue russische Bauer, und über den reitet keiner weg, wenn er auch noch so hoch steigt.

Unter diesem Volk haben mehrere Millionen Juden sich niedergelassen. Ein seltsames Begegnen zwischen zwei Völkern, die nichts gemeinsam haben als Leben und Tod und jenen Messias, den das eine von ihnen gekreuzigt haben soll. Das eine jungfräulich und unberührt, obgleich Geschlecht um Geschlecht gestöhnt hat unter Geißel und Schwert — das andere überspannt von einer ewigen Ekstase, freiwillig gekettet an eine Vergangenheit, von der es sich nicht losreißen will, keuchend unter dem wachen Traum von einer Zukunft, die nie Wirklichkeit wird.

Eine gewaltige Vergangenheit, eine unvergängliche Geschichte, geschrieben von Gott selbst, ringt gegen eine Zukunft an, die aus demselben Lehm, aus derselben Rippe geboren wird, aus denen die neuen Völker immer geschaffen werden.“

Wir wollen mit dem Dichter nicht rechten, daß ihm die Lösung verborgen blieb, die dem religiösen Juden aus seinem

Gottesbewußtsein und aus der Überzeugung von der Unvergänglichkeit Israels und seiner immer von neuem sich verjüngenden Kraft sich ergibt. Auch er weilt hinter Mauern. Aber seltsam, sein dichterischer Genius hat ihn über sich selbst hinausgeführt. Der Roman ist, wenn man tiefer blickt, eine Verherrlichung der Kraft, die der überlieferten Religion innewohnt. Denn in Wahrheit steht im Mittelpunkt des Ganzen Hanne Liebes Bruder Segal, der Täufling, der Reichtum und Ehre und Einfluß durch seinen Abfall errungen, Und wiederum: Oft genug ist die innere Zerrissenheit des Renegaten, seine Gewissensqualen und die Rückkehr ins Elternhaus geschildert worden. Aber Wenigen ist es gelungen, die innere Folgerichtigkeit dieser Entwickelung uns so klar zum Bewußtsein zu bringen.

Segal, der Bruder Hanne Liebes, führt in seiner neuen Stellung das Leben des egoistischen Genußmenschen, das der reiche, vielbeneidete Advokat mit vielen seiner Standesgenossen teilt. Da tritt durch einen Brief seiner Schwester die Erinnerung an die Verlassenen an ihn heran. Schwach und ohne Folgen bleibt zunächst diese Mahnung. An demselben Tage, an dem er sie vom Bahnhof holen will, geht er ungestört seinen Lebemanngewohnheiten nach. Aber sein ganzes Inneres wird aufgewühlt durch ein Erlebnis mit einem Mädchen, das gleich ihm zur Taufe geführt, wenn auch gezwungen, und das nun von Stufe zu Stufe gesunken: „Und plötzlich nahm er ihre Hand, beugte sich tief darüber und küßte sie, als bäte er um Verzeihung für ein großes und namenloses Verbrechen. Und während er sie zur Tür geleitete, lasen sie gegenseitig in ihren Augen einen tausendjährigen Schmerz, den kein Kreuz zu lindern vermochte.“ „So ungefähr muß Hanne Liebe ausgesehen haben, dachte er weiter. Wenn es nun sie gewesen wäre, die sie geraubt und getauft, nachdem sie erst ihre Eltern niedergemetzelt und deren Haus in Asche gelegt hätten! Auch sie ist eine Tochter Israels . . . Damals wüteten und tauften sie in ihrer Vaterstadt. Morgen wüten und taufen und morden sie in der Stadt, in der Hanne Liebe geboren war . . . Im Namen der

Liebe! . . . Und alle christlichen Nationen sehen zu, und er selbst sieht zu, wie er so viele Male zugesehen hat . . . .“

Er überweist der Schwester sein halbes Vermögen, sorgt für sie besser als ein Vater vermöchte. Aber noch halten ihn die selbstgeschlungenen Bande. In der Versammlung der freiheitstrunkenen Idealisten im Hause seines Freundes kündet er die satte Weisheit des realistischen Politikers, wenn er auch sehr warm die Sache der Juden verficht. Da trifft ihn ein Ruf vom Sterbebett der Mutter. Wie er dorthin eilt, sie sterben sieht, Zeuge wird der Schändung des Grabes seiner Mutter durch den Angriff gegen den Täter für seinen Teil den Ausbruch des Pogroms beschleunigt, als dessen Opfer er dann trotz seiner hohen Stellung fällt, das verfolgt der Leser in fieberhafter Spannung. So sühnt der Tod, den er für seiner Väter Glauben erleidet, die Schuld seines Lebens. Das Mal des Abrahambundes an seinem Leibe ist für seine Henker entscheidend trotz des christlichen Kreuzes und des unfehlbaren Schutzbriefes, das ihm sonst in seinem Passe alle Türen geöffnet. Hinter Mauern war er geboren und hinter Mauern ist er gestorben, und sein Leben in der Abtrünnigkeit erschien ihm wohl eine Zeitlang als die Freiheit. Aber in Wahrheit war dort sein Auge getrübt und es leuchtete erst wieder in vollem Glanze, als er den Weg hinter die Mauern zurückgefunden.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Bei der Redaktion sind eingegangen: (eingehendere Besprechung einzelner Schriften vorbehalten):

קסת הסופר Erklärungen zur Bibel 2 Hefte von Ahron Marcus. Verlag von S. Marcus Hamburg.

Festpredigt, zur Erinnerung an die im Jahre 1863 erfolgte Emanzipation der Juden von Holstein (Altona) von Oberrabbiner M. Lerner.

Elijahu, Dramatisches Gedicht von Ben Jair. Sänger und Friedberg. Frankfurt a. M.

„Die neue Gottheit des kürzlich eröffneten „monistischen Jahrhunderts"; von Professor Dr. Dennert. Naturwissenschaftlicher Verlag Godesberg bei Bonn.

Vom alten Stamme. Eine Sammlung jüdischer Bücher. Jüdischer Verlag, Berlin.

1. J. L. Perez: Volkstümliche Geschichten.
2. Schalom Asch: Im Lande der Väter.
3. Sch. Gorelik: Die liebe Provinz.
4. Schalom Asch: Humoristische Erzählungen.

Ringende Gewalten von J. Herzberg. Hermann Costenoble Jena.

Der Weisheit letzter Schluß. Die Religion der Upanishads, im Sinne gefaßt von Paul Eberhardt. Eugen Diederichs Jena.

Das Rufen des Zarathustra (Die Gathas der Awesta), ein Versuch ihren Sinn zu geben von Paul Eberhardt. Eugen Diederichs Jena.

Maimonides, ein Lebensbild von Oberlehrer Dr. Josef Unna. Verlag Louis Lamm, Berlin.

Für den Inseratenteil ist die Redaktion nicht verantwortlich.

Werke und Schriften von Ahron Marcus

Zu beziehen durch die Verlagsbuchhandlung **S. Marcus, Hamburg 36, Postfach 58:**

1. **Hartmanns induktive Philosophie im Chassidismus.** Lemberg 1889, enthält Nachweis einer neuen umfangreichen Literatur der Juden des Ostens mit merkwürdigem Parallelismus zur neuesten Philosophie und Naturforschung . . . . . M. 5.—
   Dasselbe: II. Teil. Krakau 1890 . . . . . „ 5.—
2. קדמוניות 2 Hefte. Die babylonisch-assyrischen Entdeckungen und die heilige Schrift. Ebräisch . . . . . „ 5.—
3. קסת הסופר, Kommentar zu שו״ת ר׳ יעקב הלוי ממרויש Ebräisch . . . . . „ 2.—
4. **Krakauer jüdische Zeitung,** 2 Jahrgänge. Jüdische Wissenschaft. Zionismus. (Nicht mehr erschienen) . . . . . „ 100.—
5. **Glauben und Wissen im Judentum.** Vortrag . . . . . „ 1.—
6. **Geschichte der jüdischen Traditionslehre.** Vortrag . . . . . „ 1.—
7. **Zwischen zwei Stühlen.** Nachruf zu Delitzsch' „Bibel und Babel“. Vortrag . . . . . „ 2.—
8. **Die moderne Entwickelungstheorie in der jüdischen Wissenschaft.** Vortrag . . . . . „ 1.—
9. Dr. Theodor Herzl's **„Judenstaat“.** Vortrag . . . . . „ 1.—
10. **Barsilai,** Sprache als Schrift der Psyche. Teil I. 365 Seiten. Neue Theorie der Entstehung der Sprache, nachgewiesen an der ebräischen, auf Grund der neuesten psychologischen und anatomischen Entdeckungen und des neuentdeckten Sinearischen. Vernichtende Widerlegung der landläufigen antisemitischen Bibelkritik und ihrer Linguistik. Berlin 1905 . . . . . „ 10.—
11. Teil II. **Encyklopädisches Wurzelwörterbuch des Ebräischen** in Tenach, Mischnah, Talmud und rabbinischer Literatur (im Druck begriffen) . „ 10.—
12. **Der Chassidismus,** von Verus. Separatabdruck aus dem Jeschurun, 387 Seiten. Eingehende Darstellung dieser Organisation und ihrer Literatur . . . „ 20.—

Soeben erschienen: קסת הסופר, Erklärungen zur Bibel. Ebräisch. Krakau 1912. 2 Hefte . . . . . „ 2.—

Ferner mache ich auf meine große Auswahl in **Hebraica** und **Judaica** höfl. aufmerksam.

Die VICTORIA zu BERLIN

Allgemeine Versicherungs-Actien-Gesellschaft

in den letzten 25 Jahren.

Jahr	Vermögen	Einnahme an Prämien und Zinsen	Jahresgewinn	Angesammelter Gewinn für die Versicherten	Lebens-Versicherungs-Bestand
		in Millionen Mark:			
1887	33,0	7,1	1,3	2,9	119,1
1892	68,0	18,2	3,9	8,6	260,7
1897	159,3	46,6	8,4	22,4	605,9
1902	368,6	85,8	18,2	66,0	995,6
1907	645,2	132,1	28,2	124,8	1506,5
1912	948,6	194,1	37,8	182,8	2293,5

Prospekte bei jedem Vertreter der Gesellschaft.

Meldungen von Agenten an die Direktion Berlin SW. 68, Lindenstraße 20—25.

′Jeschurun

1. Jahrgang. März 1914 / Adar 5674 Heft 3.

S. R. Hirschs זצ"ל erste Predigt

gehalten in Oldenburg ר"ה 5591.

Zum erstenmal veröffentlicht und mit einem Vorwort versehen

von Oberrabbiner Dr. M. Lerner, Altona.

Am 27. Tebeth war der 25. Jahrzeitstag Samson Raphael Hirschs זצ"ל.

Als Nachhall dieses Tages erklinge im Jeschurun, dessen Name als „Symbol jüdischen Geistes und jüdischen Lebens“ Jahrzehnte lang gegolten, das erste Wort, das auf der ersten Kanzel ertönte, die Hirsch betreten.

Die erste Rede, die der Wiedererwecker des gesetzestreuen Judentums in Deutschland, in Oldenburg, bei seinem Amtsantritt am ר"ה 18. September 1830 gehalten, ist ein Denkmal, das jedenfalls von großem historischen Interesse ist.

Jesaja erklärt von sich: וישם פי לחרב חדה. „Der Herr machte meinen Mund einem scharfen Schwerte gleich, er bestimmte mich zum auserlesenen Pfeil, in seinem Köcher hielt er mich verborgen (Jesaja 49,2).

Ein Strahl dieses Prophetenwortes erleuchtet den Lebensweg eines Mannes, der in einem nüchternen und kritischen Zeitalter gelebt, das dem Verständnis für die Offenbarung und Prophetie Israels unzugänglich war. — Hirsch, der Begründer einer altes und neues Denken und Empfinden verknüpfenden Schriftauslegung, der tiefgründige Erforscher jüdischen Geistes, eine Charaktergestalt von eiserner Festigkeit, aus einer wellenumbrausten Zeit wie ein Fels hervorragend, ein furchtloser

Vorkämpfer für die von ihm erkannte Wahrheit, war eine tief religiöse Natur, die unerschütterlich fest wurzelte in dem Glauben an die Offenbarung Gottes, wie sie aus Seinen Werken: der Natur und den Worten der Schrift, hervorleuchtet.

Die Kraft der Rede, die Gott ihm verliehen, glich um mit Jesaja zu sprechen, dem scharfgeschliffenen Schwert, das den Gegner in der Nähe erlegt, zugleich aber auch חץ ברור, dem geflügelten Pfeil, der in die Ferne dringt. Sein Wort vermag noch heute jüdisches Leben zu wecken und jüdische Pflichttreue zu entzünden.

גבור וכלי זיין בידו. Mit unerschütterlicher Gesinnungstreue, die ihn zum Helden stählte, verband er Geisteswaffen, die, dem Arsenal moderner Bildung entliehen, im Kampfe für jüdische Wahrheit und jüdisches Leben stets blank und geschliffen waren.

Die hier zum erstenmal veröffentlichte Predigt[1]), die der 22jährige Redner hielt, überrascht weder durch Gedankenblitze noch durch eigenartige Midraschblüten, noch durch Donnerworte der Gewissensmahnung. Zwischen dieser ר"ה Predigt und der Thischri-Betrachtung im ersten Jeschurunheft v. J. 1855 zeigt sich ein Abstand, der den Weg andeutet, auf dem der jugendliche Rabbiner zu jenem Denker und Meister der Sprache gereift, der in allen seinen literarischen Produktionen das Gepräge einer besonderen Eigenart verrät. Indes zeichnet sich schon diese erste rhetorische Gabe durch Klarheit der Disposition und Gewandtheit des Stiles aus.

Sie behandelt das Thema Malchijoth, Sichronoth und Schofaroth.

Gott allein ist Herr: Darum trotze, darum verzage nicht!

Gott gedenkt: Darum sei nicht zügellos, darum erschlaffe nicht!

Gott belehrt: Darum sei empfänglich für seine Lehren! Jedem dieser Teile wird das entsprechende Maß zugewiesen.

---

[1]) Diese Rede verdanken wir Herrn und Frau W. Möller-Hamburg, den würdigen Enkeln des großen Mannes. Frau Möller hat sie im Auftrage ihres Vaters, des Herrn Isaak Hirsch זצ"ל-Hannover aus dem Manuskript des Verfassers abgeschrieben.

Der Redner leitet seine Predigt mit einem Rückblick auf seine eigene Vergangenheit ein „von dem Tage, an dem zuerst mir der große Sinn des Lebens aufging, bis heute, wo der Herr mich hervorrief, neues Leben zu gründen und zu leiten!" Sympathisch berührt der vierfache Dank, in welchen die Einleitung austönt: Dank an Gott, der früh in des Kindes Brust den Funken ernsten Strebens angefacht, Dank für das Glück zärtlich sorgender Eltern, treuer Freunde und Lehrer, Dank dem Landesfürsten und seinen Beratern, Dank den Gemeindemitgliedern, die den Freund mit freundlicher Herzlichkeit in ihre Mitte aufgenommen.

Möge diese erste Rede dem Anfänger Belehrung, dem Vorwärtsstrebenden Ermunterung, dem Fertigen Anregung, den Lesern des neuen Jeschurun einen Blick in den Werdegang des großen Mannes, des Begründers des alten Jeschurun gewähren![1]

דבריהם הן הן זכרונם.

* *
*

Welche Gefühle, werte Zuhörer, müssen nicht heute meine Brust durchschauern, indem ich diese Stätte betrete, die dem heiligen Ernste des Wortes des Herrn geweiht ist! Ein Jahr liegt hinter uns, ein Jahr mit allen seinen Freuden und Leiden, mit allem, was wir vollbracht und versäumt, mit allem, was wir erhofft und errungen, mit allem, was wir gehabt und ver-

[1]) Anm. der Redaktion: Wir möchten unserem verehrten Mitarbeiter für die Veröffentlichung des hochinteressanten Dokuments auch an dieser Stelle unseren wärmsten Dank aussprechen. Das vorliegende Dokument erscheint uns deshalb von so großer Bedeutung, weil es den klassischen Beweis dafür erbringt, daß Hirsch in seiner Gedankenrichtung von Bernays nicht abhängig und daß sein ganzes System das Produkt durchaus selbständiger Geistesarbeit ist. Eine Predigt, wie die hier folgende, konnte unmöglich von einem Manne verfaßt werden, der die Ideenwelt der späteren Werke Hirschs auch nur dem Keime nach in sich trug. Der Styl Hirschs ist trotzdem unverkennbar. Eins darf freilich auch bei dieser Predigt nicht außer acht gelassen werden. Nachdem hundert Jahre auf unzähligen Kanzeln über מלכיות זכרונות ושופרות gepredigt worden ist, erscheinen uns Gedanken vertraut, die zu jener Zeit original waren.

loren — und vor uns noch die verhüllte Zukunft, von der uns keine Kunde geworden, was sie birgt, ob sie uns ersetzt, was wir verloren, ob sie uns nimmt, was wir erlangt, ob Freude sie bringt oder Leid, darum ist ernst die erste Regung, denn eisern fest steht die Vergangenheit, und wie wir in ihr Zeugnis unsrer Selbst durch unser Leben abgelegt, ist's erfreulich oder trübe, es steht unwandelbar als Zeuge für alle Zeit! —

Ernst ist die erste Regung; denn wie des Mondes zwölfmaliger Lauf heute den Wechselgang des Jahres schließt, und wir jetzt in die Natur hinausblicken, was er uns gebracht, dieser kreisende Gang der Entwickelung, ob freudige Ernte, ob dürftigen Mangel wir zu erwarten haben — so haben wir auch in unserm Leben manchen Wechsel erlebt, mancher Keim ward entwickelt, manche Blüte gedieh zur Frucht, — aber auch mancher Keim ward erstickt, manche Blüte gebrochen, und manches Reife ging im herbstlichen Sturme unter — und fragt nun der himmlische Vater nach der Ernte unseres Lebens, nach den Früchten unserer Taten — wohl dem dann, der nur Erfreuliches aufzuweisen hat! Und an diesem ernsten Tag ist's, an dem ich Euch, meine Teuren, zum ersten Male im vollsten, im schönsten Sinne Brüder nenne, wo mir am lebhaftesten die Pflichten alle vor die Seele treten, die der erste Ruf des Amtes mir ans Herz legt. Wer dürfte mehr von ernstester Stimmung ergriffen sagen als ich, war ja dieses Jahr das gewichtigste meines Lebens, bin ich in ihm ja vom Jünglinge zum Manne gereift, und ernster als je liegt die ganze Zukunft vor mir. — Aber frohes, inniges Dankgefühl gesellt sich zu diesem Ernste bei uns allen, Dank ihm dem Vater alles Lebens, der uns erhalten im Leben, Dank für alles Vergangene, für die Freuden Dank, mit denen er unser Leben schmückte, Dank auch für die Leiden, durch die Er seine Kinder erzog, Dank, daß wir nun einem neuen Kreise von Zeiten entgegengehen und in der Zukunft rüstiger und kräftiger leben und wirken können, wenn wir's im vergangenen etwa versäumt. — Aber wiederum, wem dürfte lauter das Herz von Dankgefühl

schlagen als mir, wenn ich heute an einem so schönen Abschnitte meines Lebens die ganze Vergangenheit durchdenke, die dahin mich führte, von dem Tage an, an welchem zuerst mir das Leben mit seinem großen Sinne klarer aufdämmerte, bis heute, wo der Herr mich herrief, selber Leben zu gründen und zu leiten. O! da sprichts von so vielfachem Dank für so vieles. Dank zuerst Dir, Vater meines Lebens, der Du früh in des Kindes Brust einen Funken ernsten Strebens anfachtest, der Du den Jüngling nicht ganz aufgehen ließest im heißen Kampfe der Jugend, und nun den Mann hinführtest in den Kreis der schönsten Wirksamkeit. — Dank Dir, daß Du das Glück zärtlich sorgender Eltern mir schenktest, die vereint mit Freunden und Lehrern den Weg des Lebens mich geleiteten, Dank daß Du so in Liebe, Freundschaft und Belehrung den schönsten Kranz des Lebens mir wandest — und Dank dann ihm dem erhabenen, edlen Fürsten unseres Landes, der mit väterlicher Liebe seine Untertanen alle umfaßt und den edlen Männern allen Dank, die ihm zur Seite, gleich ihm, aller Landeskinder Wohl beraten, Dank ihnen, deren Milde und Weisheit meinen Kräften die Pflichten meines Berufes zutrauten, deren Erfüllung das Ziel meines schönsten Strebens ist; und Dank endlich und vorzüglich Euch, meine Brüder, die Ihr mit so freundlicher Herzlichkeit den Freund in eure Mitte aufnahmt und mit so liebem Vertrauen Euch um mich sammelt; — O, möge es nie getäuscht sich finden, das Vertrauen, mögen stets Herzlichkeit und Liebe das Band enger und fester schlingen, das wir jüngst geknüpft. — —

Und jetzt, nachdem wir das Zurückgelegte noch einmal überblickt und den herzlichsten, innigsten Dank gegen diejenigen ausgesprochen, die unsere Vergangenheit uns gründen halfen, jetzt vorwärts! Dort die uns neue Zukunft zu begrüßen, zwiefach uns neu, uns allen ein neuer Ring in des Lebens Kette, mir zugleich eine neue Bahn des Wirkens und der Tätigkeit, und ziemt sich's wohl gleich an der Schwelle, sich nach Rat und Belehrung umzusehen, die uns ins neue Leben geleitet; und horcht: da tönt aus den dem heutigen Tage eigenen

Gebeten der מלכיות זכרונות ושופרות ein dreifacher Ruf, der wohl Beherzigung verdient:

Gott allein ist Herr! so lautet der erste, drum trotze, drum verzage nicht!

und der zweite

Gott gedenkt! drum sei nicht zügellos, drum erschlaffe nicht!

und endlich

Gott belehrt! Drum sei du nur empfänglich der Lehren!

Und so wollest denn Du, o Herr, uns nahe sein in dieser Stunde, daß der Rede die Wahrheit nicht fehle und dem Worte die Kraft und wollest öffnen der Hörer Gemüt, daß nicht spurlos das Wort verfliege. Amen!

I.

Gott allein ist Herr, so lautet der erste Ruf, drum „trotze", drum verzage nicht. Fragten wir uns vor Zeiten, worauf wir uns zu stützen gedenken im Wechsel der Zeiten, was es sei, worauf wir unsere Hoffnung oder Furcht gründeten, wie leicht könnten wir nicht hinschauen nur nach dem, was wir haben, und aus Überfluß oder Mangel Hoffnung oder Furcht schöpfen; der Landmann er blickte hin auf sein Feld, und wird ihm dort seiner Hände Arbeit belohnt, siehet er sich dort Nahrung und Unterhalt gesichert — er spräche im stolzen Übermut, „zu fürchten habe ich nichts, sind ja die Scheuern mir voll des Getreides, blökt mir ja fröhlich das Schaf im Stalle, gesichert ist mir Haus und Hof;" — haben aber herbstliche Stürme seine Früchte vernichtet, ist ihm der Regen des Segens Flut des Verderbens gewesen, erstirbt ihm sein Vieh, weil Futter ihm mangelt; — er ließe in kleinlicher Verzagtheit die Hände sinken und harrte verzweiflungsvoll dem kommenden Tag entgegen. Und der Kaufmann — er zählte die Menge seiner Güter, sind ihm seine Speicher, seine Scheuer gefüllt, im übermütigen Stolze wagte er einen Kampf mit der Zukunft und zittert doch in kleinmütiger Verzweiflung, wenn ihm diese Stütze des Besitzes fehlte. Nach seinem Genie,

seiner Fertigkeit fragte sich Handwerker und Künstler. Nach seinen Geistesschätzen der Mann des Geistes, der Gelehrte; — und in übermütigem Selbstgefühl, oder in verzweifelndem Kleinmut, könnten sie trotzen oder verzagen. — So klammerten wir uns alle an den Besitz, sehen in ihm den Gott unseres Lebens und vergessen den alleinigen Herrn, der wahrhaft der Lebens-Gott ist, — darum empfängt uns gleichsam an der Schwelle der Ruf:

שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד מי הוא זה מלך הכבוד ד׳ צבאות הוא מלך הכבוד סלה:

„Hebet, Ihr Thore, das Haupt, hebet's, Ihr Pforten der Zeit usw. usw.

Siehst du nicht, wer der Herr aller Herrlichkeit, nach der dich gelüstet und deren Verlust du betrauerst, siehest du nicht, wer dir geliehen, was du hast, wer dir versagt, was du entbehrest? Alle Güter, auf deren Besitz du trotzest, deren Mangel dich verzagen läßt. Sieh', sie sind nicht deiner Macht hingegeben, auch nicht der Zufall ist, der sie beherrscht, ein Gott ist, der sie erhält und zerstört. — Und fließen dir reichlich die Güter des Lebens, öffnet dir die Erde willig den Schoß und was du ihr anvertrauest, erziehen dir's freundlich der Sonne wärmender Strahl, des Regens mild rieselnde Güsse; — oder hast du durch rastloses Streben Speicher und Kisten gefüllt, schmücken dein Haus Reichtum und Glanz; ist's die Fertigkeit deiner Hand, die dir dein Leben sichert; — oder weist dir deine Stellung im Leben deines Gemütes klare Quelle an, in der so innig und rein das Schöne und durch die schöpferische Künstlerhand äußeres Leben erhält, oder werdest du selbst mit des Geistes und der Erkenntnis Gaben ausgerüstet, daß du Wahrheit forschest und erkennst und nun auch im Leben das Wahre zu pflegen und zu schützen hast. O! so vergiß dich nicht! O! so vergöttere sie nicht diese Gaben, O! so trotze nicht des reichlichen Glücks! Der Herr Zebaoth ist aller Herrlichkeit Herr!“ Ein Wort, und die Erde versagt ihren Dienst, der Sonne Milde wird dörrende Glut, des Regens Segen wandelt sich um in Fluten verschwemmender Ver-

nichtung. Ein Wort, und des Speichers Fülle, und des Hauses Glanz gehet auf in der Flammen loderndem Spiel. — Ein Wort, und gewandte Hand ist gelähmt, die reiche Quelle des Gemüts versiegt, und der Mann des Geistes steht betöret da. — Denn Gott ist Herr!", aber eben weil Gott Herr ist. O! darum verzage auch nicht, wenn trüber sichs um dich gestaltet! Ist dir auch alles versagt, Er bleibt dir ja, Er, der über alle Güter des Lebens gebietet. Wenn auch du dich nicht erfreuen kannst des Reichtums und des Überflusses, wenn Krankheit deinen Körper, deinen Geist, dein Gemüt lähmt und verzehrt, wenn das Leben dir den Freund oder die Freundin entfremdet, oder des Todes rasche Hand den Teueren dir oder die Teuere geraubt; — O! so stiere nicht so hin in wilder Verzweiflung, als ob nun unwiederbringlich verloren wäre, als ob's nun aus wäre mit jeder Lebensfreude und Glück; — O! so vergiß in Erdendunkel des nicht, der über Sternenklarheit thront; — Der Herr hatte es gegeben, der Herr hat's genommen, Er hat genommen, Er ersetzt wieder, denn ה׳ ממית ומחיה מוריד שאול ויעל ה׳ מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם מקים מעפר דל מאשפות ירים אביון להושיב עם נריבים וכסא כבוד ינחילם כי לה׳ מצקי ארץ וישת עליהם תבל:

„Der Herr tötet und belebt, führt zum Grab und aufwärts, der Herr macht arm und reich, erniedrigt und erhebt, stellt auf vom Staub den Armen, erhebt aus Staub den Dürftigen, denn des Herrn sind der Erde Stützen, da er auf sie die Menschenwelt gegründet!" Und blickst du hinauf zu ihm mit reinem Gemüte, mit inniger Verehrung, so wandelt er um die Trauer in Freude. Ein Wort und statt Mangel kehrt Überfluß bei dir ein, statt Krankheit rüstige Gesundheit und wieder reiner fließt dir die Quelle des Gemütes, und ungestört schaut und erkennet dein Geist. So mahnt uns der erste Ruf: „Eine Allmacht herrscht, drum trotze, drum verzage nicht!"

Gott gedenkt's, drum sei nicht zügellos, drum erschlaffe nicht! So ergeht an uns der zweite Ruf. Wenn wir ausgerüstet mit Gaben und Gütern nun eintreten ins Leben der Tat und des Wirkens, da könnte vom Wahn betört das

Herz reden: „Nur in der Natur waltet Gott, in den Elementen, er leitet dort den Wechsel des Lebens, aber wenn die Güter der Natur erst Eigentum des Menschen geworden, dann ist der Mensch ihr Gott und kein Auge schauts, wie er nach Willkür und eigenem Sinne sie verwendet und gebraucht." Und sieh, da könnten wir bald zügellos der Leidenschaft folgen, oder wenn wir das Gute gedrückt, der Ausübung des Guten von allen Seiten Hindernisse in den Weg gelegt sehen, da wir bald verzweifeln an allem Guten und Edlen und in untätiger Schlaffheit die Hände sinken lassen, dann mahnt uns der zweite Ruf: „Denn allwissender Gott ist der Herr, ihm der Taten Gehalt bekannt." Mit ins Leben tritt die Gottheit ein und wachet über den Gebrauch der Güter, die sie dem Sterblichen zuführt; ist nicht nur Herr der Natur, ist auch Herr der Geschichte, lenket und leitet das Menschenleben, hat einen Zweck gesetzt ins Leben, den Zweck des Guten und Edlen, und fördert was diesem Zwecke entspricht, und vernichtet das Widerstrebende.

Drum seien wir vorsichtig im Gebrauch der Güter, daß wir nur dem Zweck des Herrn gemäß leben. Aber wie? Wenn wir die Genüsse, die nur zur Erhaltung unseres leiblichen Daseins gegeben, als Zweck dieses Daseins, als alleinige Aufgabe betrachten und nun der ganzen Schar von Lüsten und Begierden die Tür öffneten, im Sinnestaumel unser ertötetes Leben durchwankten, das Dasein untergraben, das uns zum rüstigen Leben, zur heilbringenden Tätigkeit verliehen, oder wenn wir den Überfluß, der uns geworden, nur benutzten, um neuen Überfluß zu erschwingen, uns kalt Goldstein zu Goldstein legten, während der Bruder neben uns darbt, während der Bruder neben uns hinstirbt, oder wenn in sinnloser Vergeudung wir das verschwenden, womit wir, weise verwandt, Freude und Segen verbreiten könnten; wenn wir die Güter des Geistes nur darum schätzten, weil sie uns überlegen machen dem Minderbegabten, und Weisheit nicht, nicht Lebenskenntnis, sondern Klugheit und Trugwitz achten; O, wie wird uns dann der Ruf durchbeben „Gott gedenkts", richtet einst und jetzt und fordert Rechenschaft vom durchlebten Leben, wähnet nicht, daß ihr

entziehen Euch könntet seinem rügenden Blick: „Wo wollt ihr hin vor seinem Geist, wohin vor seinem Antlitz fliehen, flieget ihr gen Himmel, dort findet ihr Ihn, bettet ins Grab euch, auch dort ist ja Er!“ — Vernichtet sich selbst hier oft nicht das Böse, schmetterts jenseits nicht der strafende Richterblick nieder? — O! drum sei rein in Gedanken, Worten und Tat, denn der Gott, der dich schauet und richtet, will Reinheit! Und könntest du auch vor den Augen der Menschen heucheln, wäre das Verbrechen im Gedächtnis der Menschen auch nicht aufbewahrt, Gott schaut's, Gott gedenkt's, drum sei nicht zügellos! Aber wieder, weil Gott schaut, weil Er gedenkt, weil Er das Leben lenkt und leitet. O! darum erschlaffe nicht in Ausübung des Guten! wenn auch tausend Hindernisse dir entgegen sich türmen, wenn auch Vorurteil und Trägheit dort zurücksteht, wo du zum Fortschritt aufforderst, wenn Undank dich lohnt, wo du den Kranz des schönsten Dankes verdienst, ja wenn du des Guten höchstes ausübtest, verkannt du wirst und man deiner Tat der Schlechtigkeit Siegel aufdrückt. O! so erschlaffe nicht! Du arbeitest ja an dem Zwecke deines himmlischen Vaters, und da gehet nichts verloren, du konntest vielleicht nur anregen, einen Funken nur anfachen, nur ein Samenkorn im Stillen streuen, und da faßte es der Sturm der Zeit, und die Regung ward nicht Leben, der Funke nicht Licht, das Körnchen ging nicht auf zur segensreichen Frucht, erschlaffe nicht! auch der Zeiten Stürme lenket Gott, und was du im Stillen gesäet und an der Frucht verzweifelst, einst gehet es auf zum rüstigen Leben, zum leuchtenden Licht, zur segenspendenden Frucht. Ein Auge wacht, sagt der zweite Ruf, dein Lohn, er ist bei ihm, dein Werk vor seinem Antlitz, drum sei nicht zügellos, drum erschlaffe nicht!

III.

Und endlich Gott belehrt, drum sei Du nur empfänglich seiner Lehren“ so lautet der letzte Ruf, der uns einführen soll ins Leben. Denn wohl dürften wir ängstlich fragen unsere schwachen Augen, unsern beschränkten Geist,

wo erschien da die Gottheit im wilden Treiben des Wechsellebens, auf daß wir sie verehrten, wo erkannten wir seinen Willen, daß wir wissen, was Recht sei und, was zu meiden, was zu erstreben? und da könnten wir hingehen und gerade nur auf das horchen, was dieser unser beschränkter Geist ausspricht und danach unser Leben gründen. Sieh, drum mahnt uns der letzte Ruf: Gott lehrt; sei du nur empfänglich der Lehre! wie Posaunenruf tönt überall die Stimme des Herrn, reget auf und wecket die Gemüter, zu horchen der Lehre, in deinem Innern vernimmst du Ihn, vernimmst Ihn in der Natur, vernimmst Ihn in der Geschichte, und vor allem spricht klar Er dir in der Lehre, die am Sinai dir ward. Hast du sie noch nie vernommen, diese Stimme im Innern? Wenn deine Brust dir schwillt, da ein großer schöner Gedanke dich beschäftigt, Tugend, Menschenwürde, Seelenadel, wenn's dich so mächtig treibt, das im eigenen Leben zu verwirklichen, was dein Herz so mächtig hebt. Sieh' dann spricht Gott, — oder wenn eine innere Stimme dich abmahnt, sobald du Gemeines und Niedriges sinnest, wenn dein eigenes quälendes Bewußtsein dich straft, wenn du sie schon befleckt hast, die Reinheit des Herzens, sieh! auch da spricht der Herr! Und ist die Natur dir dann nur ein toter Buchstabe, hört dein Gemüt nie des Herrn Stimme, wenn es einfuhr, einfuhr in Wettern und zürnend in Donnerrollen dröhnte, oder milde des jungen Tages rosigen Glanz über die Länder ausgoß? Ist stumm dir der Stürme Gewalt, sprachlos der launige West? Und der schöne Kranz der Jahreszeiten, ließ er dich nie ahnen Gesetzmäßigkeit und Ordnung?

Sieh! aus der Natur spricht dir der Herr! und aus der Geschichte wieder! Hast du nie vernommen, wie der Herr hoch über Menschen erscheint und wie Blitz sein Pfeil hervorfährt, „und der Herr in die Posaune stößt und ruhig wandelt in des Südens Stürmen und der Herr Zebaoth in allen Stürmen sie schützt!“ Wenn er aufrüttelt die schlummernde Menschheit über Leichen und Verwesung schreitend neues Leben gründet. Und vernahmest auch in allen dreien du nicht Ihn, sieh, so

hat Er ja klares und deutliches dir in seiner geoffenbarten Lehre sich und seinen Willen kundgetan, als er auf Sinai deine Ahnen aufregte und ihnen sprach die Worte des Lebens. Und diese Worte, sie sprechen ja noch heute zu dir in den Schriften deiner Väter, sprechen zu dir auf jedem deiner Lebenswege, mahnen dich in Wort und Tat, was dir das Leben sei, was du dem Leben. —

So lehret Gott, aber freilich, wenn wir schon in unseren Kindern verfallen lassen die Stimme des Herrn, die im Innern tönt, ihr Herz nicht üben in Lust am Schönen, in Widerwillen am Häßlichen und Gemeinen, wenn wir sie nicht hinausfahren in Gottes freie Natur, ihnen dort den Sinn aufzuschließen fürs große Leben, das gelebet wird, sie im eigenen Leben, im großen Schauplatz der Menschengeschichte, den Gott nicht lehren, wenn wir gar ihnen die Lehre unserer Väter eine fremde sein ließen, in unserem eignen Leben sie nicht verwirklichten, sie vielleicht gar in ihrer Gegenwart verspotteten, — O! dann freilich! freilich! würde die Lehre Gottes nirgends vernommen und spurlos wie des Windes Hauch verhallt des Herrn Ruf durch die Zeiten! Drum ergeht uns allen vorzüglich, die wir der Jugend Wohl zu beraten haben, der dritte Ruf! O! Eltern, vorzüglich an euch, wachet über das Herz eurer Kinder, daß es ein heiliger Tempel werde, in dem gern des Heiligen Stimme sich vernehmen läßt; lehret sie die Lehre der Väter, gebet ihnen hin das Buch des Lebens, daß es sie begleite durchs Leben, damit, wenn man Israels Leben anschaue, man wieder spreche: Nicht schaut man Unrecht in Jacob, siehet kein fehles Treiben in Israel, der Herr sein Gott ist mit ihm, denn im Innern tönt die aufregende Stimme des Herrn Ihm!

Wir haben ihn vernommen, den dreifachen Ruf:

Eine Allmacht herrscht,
ein Auge schaut,
eine Stimme spricht.

Und so geloben wir heute am Eingang einer neuen Zukunft, nie zu verkennen die Allmacht, nie zu vergessen das Auge und stets der Stimme zu horchen, die uns durchs Leben geleitet! Und dazu lasset uns den Segen des Herrn erflehn:

Vater, der Du uns in dieser Stunde umschwebst, der Du heute unsere Vergangenheit wägest und die Zukunft bestimmst, Vater! Blicke wohlgefällig auf uns herab, segne unser Vaterland mit allem Segen der Höhe und der Tiefe, auf den Fluren prange Fülle, in den Häusern viele Freude, in den Städten Überfluß und Bürgerglück, und Bescheidenheit und Gottesfurcht und Erkenntnis sichere des Landes Heil!

Den schönsten Segen verleihe der Herr unserem erhabenen Fürsten, dem Vater unseres Vaterlandes, den Du mit Weisheit, Menschlichkeit und Seelenadel ziertest, segne die edlen Männer alle, die ihm zur Seite des Landes Wohl beraten.

Segne alle Gemeinden Deines Volkes, die sich des Schutzes des Erhabenen erfreuen, O! und endlich versage auch mir nicht Deinen alles fördernden Segen, auf daß ich die Pflichten meines Berufes mit aller Kraft und Umsicht in Deinem Geiste erfülle, und Liebe und Vertrauen das Band sein, das die Gemeinde an ihren Lehrer knüpft.

אמן

Zur Frage des dreijährigen Zyklus.

Von Rabbiner Dr. Kaatz, Zabrze.

In dem jüngst erschienenen, groß angelegten, bedauerlicherweise einseitige Parteibestrebungen propagierenden Werke „Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung“ von Ismar Elbogen (Leipzig 1913) werden in dem Kapitel „Thoravorlesung“ die Beweise zusammengestellt, aus denen gefolgert wird, daß in den ältesten Zeiten die Thoravorlesung auf drei Jahre verteilt worden sei. Zu diesen Beweisen rechnet der Verfasser auch die Massora, welche eine solche Verteilung voraussetze. Er sagt darüber:

> „Dieselbe Einteilung (des dreijährigen Zyklus) setzt die Massora voraus, wenn sie am Schlusse jedes Buches die Zahl der Sedarim angiebt. Die Zahl der Sedarim schwankt in den Quellen zwischen 153 (154) und 167. Der Midrasch deutet auf 155, die größte Zahl von Sabbathen, die in einem Zeitraum von drei Jahren für die Perikopen in Betracht kommen.“

Der Verfasser folgt den von ihm in den „Anmerkungen“ angegebenen Quellen, aus denen die Hypothese in gleicher Weise als vermeintliches gesichertes Ergebnis auch in andere Werke übergegangen ist, z. B. in Grätz, Geschichte der Juden IV 3. Aufl. bearbeitet von F. Rosenthal, Note 39, S. 472, Zunz, Gottesdienstliche Vorträge 2. Aufl. S. 3 Anm. 9, Theodor, Die Midraschim zum Pentateuch S. 8.

Ich will nun in folgendem darzulegen versuchen, daß der vermeintliche Beweis kein Beweis ist.

Er rührt von Rapoport (Halichoth Kedem S. 11) her und stützt sich auf den Midrasch Esther rabba, Anfang, wo es in Ausdeutung der Schlußworte der Strafandrohung 5 B. M. 28. 68 ואין קנה heißt: למה אין קונה. רב אמר ע"י שלא הקניתם דברי הברית שאין בכם מי קינה דברי חמשה ספרי תורה מנין של קונה. „Warum mag niemand euch erwerben? Rab sagt: Weil ihr nicht die Worte des Bundes erworben habt, denn niemand unter euch erwarb die Worte der fünf Bücher der Thora, die den Zahlenwert von קנה haben.“

Rapoport verweist zur Erklärung dieses Midrasch auf die bekannten massoretischen Angaben am Schlusse der fünf Bücher Moses, wo auch die Zahl der „Sedarim“ angegeben ist. Da für Genesis 43 Sedarim, für Exodus 29, für Levitikus 23, für Numeri 32 und für Deuteronomium 27 aufgezählt seien, so ergebe die Gesamtsumme 154 Sedarim. Rapoport identifiziert diese Sedarim mit Wochenabschnitten eines dreijährigen Zyklus und meint, daß in bezug auf einen Wochenabschnitt ein Irrtum unterlaufen sei, da die Zahl der Sabbathe in drei Jahren, worunter ein Schaltjahr sei, nicht 154, sondern 155 betrage. Er erklärt unsern Midrasch dahin, daß Rab den Zahlenwert von קנה 155 in Beziehung bringe zu den 155 Sedarim bzw. Wochenabschnitten der Thora.

Allein meines Erachtens ist diese Deutung abzulehnen. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß Rab unter דברי verstanden haben sollte „Sedarim“. Ferner ist die Richtigkeit der Gleichsetzung der massoretischen Sedarim mit Wochenabschnitten anzuzweifeln, da die massoretische Einteilung in Sedarim sich (mit Ausnahme der drei kurzen ersten Megilloth) auch bei den

außerpentateuchischen biblischen Büchern findet, die nicht zur vorgeschriebenen gottesdienstlichen Vorlesung dienten, woraus hervorgehen dürfte, daß bei der Einteilung in Sedarim andere Prinzipien als die einer gottesdienstlichen Perikopenverlesung maßgebend waren.

Ich meine nun, daß es überhaupt nicht dieser Kompliziertheit bedarf, um den vorliegenden Midrasch zu erklären, sondern daß er viel einfacher aus sich selbst und aus dem Zusammenhang heraus erklärt werden kann. Auf die nicht plausibel erscheinenden Deutungen der der Wilnaer Ausgabe beigedruckten Kommentatoren, die zum Teil andere Lesarten vorschlagen, will ich nicht eingehen, sondern sogleich meinen Erklärungsversuch geben:

In der Thora folgt auf ואין קנה im nächsten Satze אלה דברי הברית. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sowohl Rab, als auch die im Midrasch folgenden Aussprüche des R. Samuel b. Nachman und R. Simon b. Jochai, die das gleiche Thema haben, auf den Zusammenhang dieser beiden Sätze anspielen, mit dem einzigen Unterschiede, daß die beiden letzteren das Schlußwort der Strafandrohung in tröstlichem Sinne deuten, was bei Rab nicht der Fall ist. Rab verbindet also ואין קנה mit אלה דברי הברית. Es muß sich demnach die Zahlenvergleichung auf diese fünf Worte erstrecken. Da nun Rab bei seiner Zahlenvergleichung nicht sagt, daß דברי הברית, sondern daß דברי חמשה ספרי תורה den betreffenden Zahlenwert enthalten, so muß das Wort הברית bei der Zahlenvergleichung ausgeschieden werden. Die Frage Rabs lautet nun: Warum אין קנה? Und die Antwort lautet: Wegen דברי. Nun beträgt der Zahlenwert von דברי 216. Ebensoviel beträgt אין קנה (also mit Weglassung des kopulativen Waw, das auch in der Frage Rabs fehlt). Darauf zielt m. E. Rab ab, indem er auf die Zahlengleichheit von דברי und אין קנה hinweist. Die Stelle wäre demnach zu lesen: מנין של אין קנה דברי (חמשה ספרי תורה).

Wenn diese Erklärung, wie ich glaube, plausibel ist, dann kann unser Midrasch nicht als Beweis für einen dreijährigen Zyklus der Thoravorlesung dienen.

Versuch einer Exegese von Levit. XI 20 und 23.

Von Professor Dr. Elias Fink, Frankfurt a. M.

Die in der Überschrift bezeichnete Pentateuchstelle hat — man darf es ungescheut aussprechen — noch nirgends eine vollkommen befriedigende Erklärung gefunden. Man braucht bloß auf die Kommentare von Knobel („die vorliegende Stelle läßt sich nicht genügend erledigen") oder Hirsch (sachgemäße Aufklärung wäre sehr erwünscht") zu verweisen; auch dem jüngsten, dem von Hoffmann, ist es nicht gelungen, die unserer Stelle anhaftende Schwierigkeit zu beheben. Mit שרץ העוף, von dem hier die Rede ist, sind ohne Zweifel Insekten gemeint. Daß diese nun als vierbeinig bezeichnet werden, während wir doch nur solche mit nicht weniger als sechs Beinen kennen, ist nicht das einzig Unbegreifliche unseres Textes, wie moderne Kommentatoren hervorheben; hinzukommt wohl auch noch der befremdliche Umstand, daß die Verse 20 und 23 vollständig identisch zu sein scheinen. Diesen Sachverhalt übersehen aber nicht bloß Autoren wie Hirsch und Hoffmann, denen der überlieferte Text unantastbar ist, sondern auch Bertholet und Baentzsch, die vor einer Korrektur des Textes nicht zurückschrecken. Diese beiden erklären das ההלך על ארבע von V. 20 wie das entsprechende אשר לו ארבע רגלים von Vers 23 als Glosse, die nur aus Unverstand aus Vers 23 dort eingetragen sei, keiner aber wagt es, den einen dieser beiden Verse oder gar beide völlig zu streichen. Übrigens geht Baentzsch mit dieser „Glosse" etwas leichtfertig um, denn er übersetzt beidemal „die vier Füße haben", obwohl nur Vers 23 dieser Übersetzung entsprechend אשר לו ארבע רגלים hat, während es doch Vers 20 ההלך על ארבע heißt. Wollte man nun auch diese „Glosse" tilgen, so blieben die Reste immer noch schwierig genug, weil ja beide identisch sind. Auch die Baentzsche Übersetzung von Vers 21 „die auf vier Füßen laufen und die dazu oberhalb ihrer Füße zwei Springfüße besitzen" kann nicht befriedigen, weil es ja statt אשר heißen müßte ואשר. Und wenn Strack zu der Auskunft greift, daß הלך על ארבע sprichwörtliche Redensart sei, so fehlt hierzu der Nachweis irgend-

eines Analogons. Wahrscheinlich hat er hierbei an die deutsche Redensart vom „Gehen auf allen Vieren“ gedacht, dem hebräischen Sprachgeiste ist aber diese Wendung durchaus fremd.

Was einer einwandfreien Deutung unseres Textes bisher im Wege gestanden hat, ist m. E. die mangelhafte Berücksichtigung des zoologischen Moments. Da ich auf dieses vorzugsweise mein Augenmerk richte, so glaube ich, den angekündigten Versuch wagen zu dürfen, wo so viele anerkannte Gelehrte gescheitert sind.

Man muß vor allem eine auffällige Tatsache beachten, der aber die Kommentatoren wenig oder gar keine Beachtung geschenkt haben, daß nämlich im Vers 20 das Wort רגלים fehlt. Gerade hierin aber scheint mir ein Wink für die richtige Auffassung unserer Stelle zu liegen. Ehe ich jedoch weitergehe, muß ich eine kleine grammatische Bemerkung einschalten.

Das Wort רגל verliert in der Pluralform רְגָלִים seine ursprüngliche Bedeutung und nimmt in ihr den Sinn von „Mal“ an; (Num. XXII 28, 32, 33) einmal bedeutet es „Wanderfeste“ (Exod. XXIII 14). Die Dualform רַגְלַיִם pflegt zwar den eigentlichen Plural von רגל im Sinne Fuß zu vertreten, bedeutet aber doch ursprünglich Fußpaar, wie ja auch von anderen paarweise vorhandenen Organen der Dual das Paar bezeichnet (vgl. König, Lehrgebäude der hebräischen Sprache, 2. Hälfte, 2. Teil, Leipzig 1897, § 257 d und e). Demgemäß heißt, wie ich glaube, רגלים im Vers 23 nicht Füße, sondern „Fußpaare“, so daß also dort gesagt wird: „Jedes Insekt, das vier Paar Füße hat, sei euch ein Abscheu.“ Daß aber die Insekten als Tiere mit vier Fußpaaren bezeichnet werden können, hat seinen Grund einfach in dem Umstande, daß die beiden Antennen oder Fühler, die jedes Insekt am Kopfe trägt, der Anlage und dem Baue nach den Charakter von Beinen haben. Sagt doch z. B. Brehm: („Illustriertes Tierleben“ Volksausgabe Bd. III Seite 402) „Mögen die Flügel, ja die Augen einem Insekte fehlen, die sechs Beine finden sich bei ihm ebenso konstant wie die zwei Fühler.“ Noch mehr Beachtung verdient die folgende Stelle aus dem „Lehrbuche der vergleichenden Entwickelungsgeschichte der wirbellosen Tiere“ von Dr. Korschelt und Dr. Heider Seite 793 (Jena,

Fischer 1890): „Als vorderstes echtes Gliedmaßenpaar ist die Antennenanlage zu betrachten, welche dem primären Kopfabschnitte angehört und nahe dem hinteren Rande der Kopflappen, an der Stelle, wo dieselben in das Mandibularsegment übergehen, entspringt. Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß die Antennenanlage bei ihrem ersten Erscheinen . . . . . postoral gelagert ist und erst später neben den Mund rückt, um schließlich vor, respektive über demselben eingefügt zu erscheinen . . . . . Es liefert dieses Lagerungsverhältnis . . . . . eine wichtige Stütze für unsere . . . . . auch für die Insekten zutreffende Ansicht, daß die Antenne eine erst sekundär vor den Mund gerückte, den übrigen Rumpfgliedmaßen völlig homonome Bildung sei und demnach nicht auf die primären Kopftentakel der Anneliden zurückgeführt werden könne.“ Dies letztere ist nämlich die Ansicht Häckels (Natürliche Schöpfungsgeschichte Seite 597).

Ist es nach alledem wissenschaftlich zulässig, die Fühler der Insekten als Beine anzusprechen, so durfte auch der Pentateuch diese Tiere als mit vier Fußpaaren ausgestattet bezeichnen, und dies um so mehr, als auch für das Laienauge die Fühler sehr vieler Insekten infolge ihrer beträchtlichen Größe beinartiges Aussehen annehmen. Bezeichnenderweise wird im Vers 23 nur gesagt אשר לו ארבע רגלים, das Tier hat vier Fußpaare, nicht הולך על ארבע רגלים, es geht auf vier Fußpaaren, denn letzteres trifft für kein Insekt zu.

Nachdem uns so Vers 23 vollständig klar geworden ist, können wir auch Vers 20 leicht verstehen. Er behandelt im Gegensatze zu Vers 23, der auf die Gesamtheit der Insekten zu beziehen ist, nur eine besondere Gruppe von ihnen, diejenigen nämlich, der die genießbaren angehören. Charakteristisch für diese ist die Vierzahl der Gangbeine, denn die letzten zwei Beine sind als Springbeine zum Gehen ganz unbrauchbar und können füglich, wo das Gehen in Betracht kommt, als nicht vorhanden übergangen werden. Daher heißt es hinsichtlich dieser besonderen Gruppe von Insekten, denen die vier Arten der genießbaren zugehören ההלך על ארבע. Hier durfte רַגְלַיִם nicht hinzugefügt werden, weil dies fälschlicherweise als Fußpaare

hätte gedeutet werden können, und רְגָלִֹים konnte aus dem bereits oben angegebenen Grunde auch nicht gesagt werden.

Hiermit dürfte wohl eine richtige Auffassung unserer Bibelstelle geboten sein, die ohne eine Änderung des Textes bewerkstelligt werden kann und der zufolge kein Wort überflüssig oder als Glosse erscheint. Zum Schlusse möchte ich nur noch dem Einwande begegnen, daß שש כנפים (Jes. VI 2) oder שבעה עינים (Zach. III 9) eine duale Deutung nicht zulassen. Allein die Stelle in Jes. schildert ja ein Wesen, das sinnlich nicht wahrnehmbar ist; es bleibt daher der Phantasie des Lesers überlassen, es sich auch mit sechs Flügel**paaren** ausgestattet vorzustellen. Ähnlich steht es dem Leser frei, bei Zach. an sieben Augenpaare zu denken.

||||||||||||||||||||||

Die Natur ein Buch Gottes[1].

Von Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.

In das Bewußtsein des Gebildeten ist mit unauslöschlichen Lettern das Wort Rousseaus geprägt: „Zurück zur Natur!" Was Rousseau gewollt, ist einem jeden klar. Einer von Luxus und Genuß übersättigten, von Sittenverderbnis angefaulten Zeit stellte er die Unverdorbenheit und jungfräuliche Frische der Natur und des natürlichen Menschen gegenüber.

Aber es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, daß wir nur die Naturschwärmerei, das Schwelgen in Gefühlen, die Welt der Empfindsamkeit auf ihn zurückführen dürfen. Rousseaus Wort „Zurück zur Natur" wird zu einem gewaltigen Schlachtruf, der erhebende Kämpfe auslöst, er wird zu einem Sturm, vor dessen Gewalt alles Alte und Faule zusammenbricht. Hettner hat dafür die treffenden Worte gefunden: „Gegen das Veraltete und Verrottete erhebt sich die frische Werdelust des unabweislichen Fortschrittsbedürfnisses, gegen das Erstorbene

[1]) Eine Antwort auf die Verherrlichung Häckels zu seinem 80. Geburstage in Form von Gedanken über „jüdischen Monismus".

und Erstarrte die unverlierbare Jugendfrische und Innerlichkeit der nach unverkümmerter Entfaltung lechzenden Menschennatur, gegen das Äußerliche und Geradlinige einseitiger Verstandesbildung die drängende Sprache des fühlenden Herzens, gegen das Tintenwüchsige das Naturwüchsige."

In der Tat: von Rousseau, der uns scheinbar nur durch sein Wort „Zurück zur Natur" lebt, sind gewaltige Anregungen ausgegangen. Die französische Revolution, die deutsche klassische Literatur, die vielfachen Systeme der Pädagogik, der moderne Sozialismus, alle haben aus ihm geschöpft. Die Rückkehr zur Natur erwies sich als eine Kraft, durch die der Menschheit eine neue Epoche geschenkt, durch die sie verjüngt und bereichert einen neuen Lebensabschnitt begann.

Es scheint, als ob wir heute in einer ähnlichen Periode uns bewegen. Als ob aus der Hinneigung zur Natur und der Betrachtung der Natur der Menschheit eine neue Epoche erblühen soll. Die Weltgeschichte kopiert nicht sklavisch. Es ist nicht ein Rousseauscher Krieg gegen die Kultur und Wissenschaft, nicht Rousseauscher Gefühlsüberschwang, der uns entgegentritt. Ach nein, Rousseau würde ein seltsames Gesicht machen, würde er Zeuge sein der alles Maß überschreitenden Schätzung der Wissenschaften. Er hatte einst die Frage aufgeworfen: „Hat die Erneuerung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen, die Sitten zu veredeln?" und in einer Abhandlung diese Frage nicht nur verneint, sondern den Beweis zu erbringen gesucht, daß für die Völker Fäulnis, Verfall im Innern und nach außen unweigerlich dem Aufblühen der Wissenschaften und Künste folgen. Unsere Zeit wird das Urteil nicht unterschreiben, sicherlich mit Recht nicht unterschreiben. Macht und Blüte der Völker mißt sie nach dem Maß, nach dem Wissenschaften und Künste unter ihnen gedeihen. Sie ist weit genug abgerückt von der Rousseauschen Verketzerung der Kultur. Es träfe sie mit größerem Recht der Vorwurf, daß sie von der Kultur und ihren Mitteln zuviel für das Glück und wahre Wohl des Menschen erhoffe.

Und dennoch ist eine Parallele mit jener Zeit nicht ganz von der Hand zu weisen. Auch heute soll die Natur der Jung-

brunnen sein, aus dem die Menschheit neues Leben und frische Kräfte schöpfen will. Vorbereitet wurde dies Streben durch den gewaltigen Aufschwung, den die Naturwissenschaften nahmen. Die wunderbaren Errungenschaften auf allen Gebieten der Technik, die Entdeckungen und Erfindungen auf Grund der gewaltigen Erweiterung unserer Physik und Chemie, das alles ließ die Natur in einem ganz neuen Lichte erscheinen, als eine Quelle ungeahnter Kräfte und nie erhoffter Glücksgüter. Dazu kam, daß die herrschende Idee des vergangenen halben Jahrhunderts der Naturwissenschaft entnommen war. Ein jedes Zeitalter stellt in den Mittelpunkt aller geistigen Betätigung einen Grundgedanken, der befruchtend auf alle Zweige der Wissenschaft, auf alle treibenden Kräfte der Kultur wirkt. In der ersten Hälfte des Jahrhunderts war es die deutsche spekulative Philosophie, die in Geschichte und Literatur, in Naturwissenschaft und Kunst ein frisch pulsierendes Leben erweckte und ihrer Zeit den Stempel aufdrückte. Für die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts ist die Entwickelungslehre das Schlagwort geworden. Aber ein Schlagwort nicht in dem minderwertigen Sinne dieser Bezeichnung. Die Lehre wurde zum Schlage, der tausend Verbindungen schlug, eine jede Disziplin wurde in ihren Bann gezogen. Man begegnet der Entwickelungslehre überall in unseren Hörsälen, wo immer nur die Grundprinzipien, die Methoden und allgemeinen Linien einer Wissenschaft erörtert werden. Die Entwickelungslehre aber war in ihrem ersten Stadium identisch mit dem Darwinismus und nahm bekanntlich ihren Ausgangspunkt von der Zoologie, fand die erste umfassende Anwendung auf die beschreibenden Naturwissenschaften.

So trugen die Theorie und die Praxis zweier Menschenalter, die wissenschaftlichen Erörterungen und technischen Erfolge einer in der Geschichte der Menschheit überaus großen und bedeutsamen Epoche dazu bei, die Weltanschauung vorzubereiten, die wir die naturalistische nennen. In verschiedenen Formen, unter mannigfachen Bezeichnungen hat sie oft geherrscht, doch hat sie heute besonders tief Wurzel geschlagen und dadurch, daß sie überall hin ihre Schößlinge gesandt, einen weiten und festen Boden sich gesichert.

Es ist für die religiöse Weltanschauung, wie sie die positiven Religionen und unter ihnen unser Judentum vertritt, ein quälendes und bedrückendes Gefühl, sich einer geschlossenen Phalanx von Feinden gegenüberzusehen. Es ist nicht erfreulich, wo immer man in die letzten Gedankengänge einer wissenschaftlichen Disziplin eintritt, Ausführungen zu begegnen, die sich gegen unsere heiligen, altüberlieferten Lehren richten. Und doch ist diese rein theoretische und mit dem Rüstzeug der Wissenschaft auftretende Gegnerschaft nur eine geringe Gefahr im Verhältnis zu einer anderen. Wahre Religion, echte, ursprüngliche, die nicht angelernte Menschensatzung ist, sondern aus dem Innern quillt, hat nichts von Deduktionen zu fürchten, die von des Gedankens Blässe angekränkelt sind. Man vermag den Glauben an Gott und seine Lehre nicht durch Beweise zu erzeugen, aber ebensowenig vermag man ihn wegzudisputieren. Aber bedenklich und gefährlich wirds, wenn die Gegnerschaft sich selbst ein Glaubensbekenntnis formuliert, wenn sie von der Religion das Gewand borgt, wenn sie gerade die Kräfte, die im Menschen dem religiösen Glauben und der religiösen Betätigung geweiht sind, in ihren Dienst zu zwingen sucht, wenn sie sein Fühlen und Wollen zu bestimmen unternimmt.

Dahin geht das Streben all derer, die jetzt eine neue Religion uns künden wollen, eine Religion, die dem Wissen unserer Zeit gerecht werden soll, und das ist's, was all die Bewegungen, für die das Wort Monismus nur ein Sammelname ist, so bedenklich und gefährlich erscheinen läßt.

Die Natur, was sie an Schönheit und Erhabenheit, an Genuß und Nutzen, an geistigen Errungenschaften und kulturfördernden Mitteln bietet, das wird vor unser Auge gezaubert, um aus all dem die Forderungen des Tages und der Ewigkeit herzuleiten, die Bedürfnisse des Geistes und des Herzens zu befriedigen, das Sein zu erklären und das Sollen zu verkünden! Nicht die strenge Wissenschaft, die Ethik und Politik, und vor allem die religiöse und politische Literatur unserer Tage können leicht den Unbefangenen und Unschuldigen, den Schwankenden und äußeren Eindrücken Zugänglichen vom Pfade der ange-

stammten religiösen Überzeugung und Betätigung führen. Wie einst zu Rousseaus Zeiten erklingt lockend der Zauberruf: Zurück zur Natur! Volltönender und wirksamer noch als zu Rousseaus Zeiten, weil nicht im Gegensatz zur Wissenschaft, sondern im Bunde mit ihr. Ich nenne hier zur Illustrierung nur einen Namen: Bölsche, seiner Mitstreiter ist Legion. Was er sagte, quillt aus einem starken Fühlen und tiefen Erlebnis, kleidet sich in das Gewand des Schönen, borgt von der Farbenpracht und dem Reichtum in der Natur alle Reize, die den Leser bestricken und ihn hinwegtäuschen über die Lücken der Gedankengänge, ihm die Dichtung zur Wahrheit, das Traumbild zur Wirklichkeit gestalten. Wie die Gefahren, die sich hier ergeben, zu überwinden sind, das sei hier in wenigen Strichen gezeichnet.

I.

Zuerst, als das wichtigste sei das Verhältnis zu Gott besprochen, wie es sich im Kopfe der Modernen malt. Wir haben alle schon von Monismus und von Monisten gehört, aber wenigen von uns wird ganz klar geworden sein, was man darunter versteht. Das braucht uns nicht zu beunruhigen, es ist den meisten Monisten selbst nicht klar, am wenigsten denen, die in der Öffentlichkeit das große Wort führen, und dem Heros des „monistischen Jahrhunderts“, Ernst Häckel. Das ist den Monisten schon so häufig gesagt worden, und vor allem von ernsten Philosophen und Naturforschern, daß es nicht nötig ist, hier näher darauf einzugehen.

Aber man darf hier doch das Kind nicht mit dem Bade ausschütten und an den Oberflächlichkeiten der populären Schriftsteller nicht die Bewegung des Monismus an sich und ihren Grundgedanken messen.

Hören wir einen Mann, wie Arthur Drews, einen hervorragenden und besonnenen Gelehrten[1]): „Das Bedürfnis nach einer monistischen Auffassung der Wirklichkeit ist gegenwärtig ein

---

[1]) Arthur Drews „Die verschiedenen Arten des Monismus“: „Der Monismus“ Band I S. 1.

allgemein empfundenes und sucht auf den verschiedensten Wegen nach Ausdruck; dies ist verständlich, wenn man bedenkt, daß es sich ja in aller Wissenschaft und Weltanschauung um eine Vereinfachung der Wirklichkeit, um eine Zurückführung der gegebenen Mannigfaltigkeit und Vielheit auf ein gemeinsames Prinzip, um die Gewinnung eines letzten und höchsten Gesichtspunktes handelt, von dem aus angesehen die Vielheit sich zur Einheit ordnet und die verwirrende Fülle der Erscheinungen sich als ein übersichtliches Ganzes darstellt. So hat auch Plotin, der tiefste Denker und spekulativste Kopf des Altertums, einen Gegenstand erst dann wirklich als erkannt bezeichnet, wenn er auf das Eine als seinen Grund und sein Wesen zurückgeführt sei. Monismus in diesem Sinne ist folglich die selbstverständliche methodologische Voraussetzung aller Wissenschaft, der unbewußt leitende Gedanke ihrer Untersuchungen, das Ziel, auf dessen Erreichung alle wissenschaftliche Erkenntnis hinstrebt; und keine Wissenschaft kann sich rühmen, in sich vollendet und fertig zu sein, die nicht in solcher Weise ihre Resultate an eine letzte, nicht weiter auf etwas anderes zurückführbare und höchste Einheit angeknüpft hat."

Und in der orientierenden Arbeit „zur Geschichte des Monismus"[1]) heißt es bei einem anderen verständigen Vertreter des Monismus: „Die logische Wurzel für jeden Monismus ist das Einheitsstreben des Denkens."

„Monismus im weitesten Sinne ist jedes Bestreben, einen vorhandenen gedanklichen Widerspruch durch das Denken zu überwinden; zwei Vorstellungen oder Ideen, die nebeneinander unvereinbar sind, unter Einem höheren Gesichtspunkt „zu begreifen". In diesem ganz weiten Sinne ist jede neue Erkenntnis monistisch in ihrer Tendenz, denn jede neue Erkenntnis schafft uns eine Vielheit, eine neue Einheit oder ordnet Einzelheiten in eine Einheit ein und zielt nach einer absoluten Einheit. Dieses Einheitsstreben des Denkens ist die einzige Tatsache, die feststeht. Sie wird uns in jedem Augenblick empirisch verbürgt. Sie ist uns (wie Kant nachwies) a priori

[1]) a. a. O. Band II S. 33.

gegeben. Das Denken strebt nach Einheit, schafft Einheit, ist Einheit."

Das sind Worte, die jeder wissenschaftlich Denkende nur unterschreiben muß. Der Monismus zieht aber bekanntlich die Konsequenz, Gott und Welt ebenfalls zu einer Einheit zusammenzuschließen. Es darf auch, meint er, nur ein einziges Prinzip oder einen einzigen Grund der Wirklichkeit geben. Und wenn das Prinzip der Wirklichkeit als deren Ursache aufgestellt wird, wie dies beim transzendentalen Gottesbegriff geschieht, gelangen wir, so lehrt er, nicht zu einem wirklichen Monismus. Gott als Schöpfer der Welt, Gott in seiner Einwirkung auf die Welt durch seine Vorsehung ist den Monisten daher eine unvollziehbare Vorstellung.

Es ist Sache rein philosophischer Auseinandersetzungen, den Nachweis zu erbringen, daß die Monisten hier sich eines groben Denkfehlers schuldig machen, wenn sie die Denkgesetze, die nur für den Menschen innerhalb der ihm zugänglichen Erscheinungswelt gelten, nun auch auf die letzte Ursache, für das, was selbst wieder den Grund des Menschen abgibt, ausdehnen wollen. Ich wollte hier nur zeigen, welcher Fehler in der oben skizzierten Literatur von den Autoren manchmal in gutem Glauben begangen wird, auf den wir aber ein wachsames Auge haben müssen. Es ist der folgende: In naturwissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen, in dichterischen und populärwissenschaftlichen Arbeiten, wo immer nur der Monismus in irgendeiner Form propagiert wird, da wird auf die Einheit in der Natur hingewiesen, in glänzender Darstellung wird die einheitliche Gestaltung der Naturprodukte vorgeführt, seien es Wesen aus dem Pflanzen- oder Tierreich, das einheitliche Naturgeschehen wird in glühenden Farben ausgemalt, das geschlossene Ineinandergreifen aller Naturgesetze.

Das alles aber sind ja eben so viele Beweise und untrügliche Beweise für den theistischen Monismus, d. h. für den Monotheismus. Weil eben der Eine Gott die Welt geschaffen, darum geht ein Zug durch die ganze Schöpfung, darum ist alles Sein und alles Geschehen auf einen Ton gestimmt, darum all

die schlagenden Beweise für den einheitlich gehaltenen Organismus der Welt, Beweise, die der Monismus fälschlich für sich in Anspruch nimmt. Hält man diesen Gedanken fest, dann kann man sich ungestört den Eindrücken überlassen, die diese Autoren in ihren Aufsätzen und Arbeiten durch ihre Verherrlichung der Natur hervorzurufen wissen. All das Ergreifende und Schöne, das sie sagen, dient nur zur Verherrlichung unseres Schöpfers. Seine Leugnung ist bei ihnen das Ergebnis eines philosophischen Räsonnements, das mit ihren Schilderungen nicht in Zusammenhang steht, und das nie zu überzeugenden Beweisen gelangen kann.

II.

Es gibt noch einen zweiten Versuch, die Natur, was sie an Erscheinungen und Gesetzen uns darbietet, in den Dienst einer der religiösen Weltanschauung feindlichen Bewegung zu stellen. Er ist noch bedeutsamer und in gewissem Sinne gefährlicher, weil es sich da nicht um rein metaphysische Spekulationen handelt, sondern um Erörterungen, aus denen praktische Konsequenzen gezogen werden. Das Wesen des Menschen und seine Aufgabe werden von dem Gesichtspunkt aus betrachtet, daß er ein rein natürliches Wesen ist, d. h. ein Wesen, das sich völlig einreiht in die Ordnung aller natürlichen Erscheinungen, dessen Existenzbedingungen rein irdische sind und dessen Pflichtenkreis daher auch nur zu begreifen ist aus dieser seiner natürlichen Beschaffenheit. Wir wollen das an einigen Beispielen verdeutlichen. Nicht allein die Bibel und die heiligen Schriften aller höheren Religionen, auch die wissenschaftliche Ethik in ihrer mehr als zweitausendjährigen geschichtlichen Entwickelung stellt den Menschen in einen Gegensatz zur Natur und seinen natürlichen Trieben. Draußen in der Welt Kampf und Streit, der Mensch aber soll diesem Kampf begegnen. Im Innnern des Menschen ein Aufbäumen seines Begehrens, der Mensch soll dies Begehren dem Gebot der Pflicht gehorchend, überwinden. Die neuere Zeit, oder wenigstens gewisse Strömungen in unserer Zeit, wollen von diesem Anderssein des Menschen nichts wissen.

Auch er ist nach ihnen ein Produkt der Natur und nur aus der Beobachtung der Natur heraus vermag er die rechten Gesetze für sein Handeln abzuleiten. In der Natur sehen wir oft eine Fülle von Keimen ausgestreut, aber nur wenige gelangen zur glücklichen Entfaltung. In der Natur ein Kampf um das Dasein, und nur die kräftigsten, rücksichtslosesten Individuen setzen sich durch und bringen so die Art zu einer vollkommenen Gestaltung. So darf auch die Disziplin, die das Verhalten des Menschen zum Menschen regelt, die Ethik ihre Forderungen nicht von irgendeiner außerhalb der Natur stehenden Macht oder Idee ableiten, sondern aus den Beobachtungen in der Natur. Das Mitleid mit den Schwachen und Untauglichen ist zu ertöten und zu ersetzen durch eine energische Förderung des Starken und Brauchbaren, die Achtung und Liebe gegenüber dem vergehenden Geschlecht, den Eltern, zu ersetzen durch die Fürsorge für das kommende Geschlecht, für die Kinder, damit wir uns hinaufpflanzen statt fortzupflanzen, wir den Übermenschen züchten statt des Durchschnitts- und Dutzendmenschen, wir das Jahrhundert des Kindes heraufführen zum Heile der Menschheit. Hiermit verwandt ist die Theorie vom Rechte der Individualität, die Forderung des sich Auslebens, die so viele Jünger zählt. Wir sprechen hier nicht von den Büchern, die den krassen Egoismus lehren, sondern von den vielen schwärmerisch gehaltenen Schriften und Aufsätzen, die diese Theorie idealistisch verklären. Unter vielen erinnern wir nur an Ellen Keys dickleibiges Buch: „Lebensanschauungen“, die Wonne und Seligkeit ihrer Anhänger, das von geistvollen Bemerkungen und Gefühlsäußerungen nur so überfließt. Hier, wie noch in mehreren Schriften, in den Äußerungen des Göthekultus, in Staats- und Strafrechtslehren immer das Streben, aus den Beobachtungen der Natur im allgemeinen, wie vor allem aus der psycho-physischen Beschaffenheit des Menschen, aus der auf dem Experiment beruhenden psychologischen Vertiefung in das Wesen des Menschen eine neue grundstürzende Erkenntnis abzuleiten. Was die Religion, was Recht und Sitte seit Jahrtausenden gebot, gilt als überwunden; ἄνθρωπος μέτρον

ἁπάντων lautet der Ruf, wie einst zur Zeit des Sophisten Protagoras, nicht bloß im erkenntnistheoretischen sondern im eminent praktischen Sinn. Nicht der Mensch im allgemeinen, das Individuum ist das Maß aller Dinge.

Auch hier gilt es, den Fehler aufzudecken, dann verschwinden die Gespenster. Wir können alle Beobachtungen an der äußeren Natur, alle Entdeckungen an der seelischen Beschaffenheit des Menschen anerkennen und freudig begrüßen. Die Schlußfolgerungen nur, die aus ihnen gezogen werden, und die Anwendung, die sie finden, sind von Grund aus verkehrt. Die Natur freilich ist jenseits von Gut und Böse, aber des Menschen Bestimmung ist es eben, diese an sich neutrale Natur in das Reich des Guten zu erheben. Nicht von der von Menschenhand unberührten Natur dürfen wir lernen, die nach den in ihr ruhenden Ursachen sich auswirkt, sondern von den in den Dienst der menschlichen Kultur gestellten Kräften der Natur. Elektrische Ströme durchfließen die Erde und ihre Atmosphäre, sie bleiben ohne sichtbare Bedeutung oder richten gar in plötzlichen Entladungen beim Gewitter furchtbare Verheerungen an. Sie sind an sich neutral oder gar verderblich. Aber von Menschen gebannt und richtig geleitet, führen sie ihn in der Schwach- und Starkstromtechnik zu den glänzenden Triumphen des modernen Wirtschaftslebens und der verfeinerten Kultur unserer Tage. So auf dem Felde der geistigen und sittlichen, so auf dem Gebiet der religiösen Betätigung. Die Natur ist der Rohstoff, die Natur da draußen und die innere Beschaffenheit des Menschen. Diesen Rohstoff zu verarbeiten, ihn zu bilden, daß aus Körper und Geist, aus Trieb und Pflicht, aus dem irdischen Begehren und dem göttlichen Gebot Vollkommeneres, wahre Kultur und Sittlichkeit, wir sagen das Gottgewollte erstehe, das ist die Aufgabe des Menschen hienieden. Halten wir uns das stets vor Augen, dann können wir voll Liebe und Hingebung uns in die Forscherergebnisse versenken, wie sie aus der Physik und Chemie, aus der Biologie und Psychologie in reicher Fülle uns zuströmen.

III.

Was wir bisher ausgeführt, war nur ein Fingerzeig, wie wir in der Defensive uns bewähren müssen, aus welchen Gedankengängen heraus wir zur Ablehnung der auf uns einstürmenden Theorien und Schlußfolgerungen gelangen können. Aber die beste Abwehr ist der Hieb! Wir müssen in der Lage sein, positiv für uns und für unsere Umgebung unsere religiöse Weltanschauung vertreten zu können, sie muß ein lebendiger Organismus werden, ein Baum, der seine Wurzeln immer tiefer entsendet, seine Zweige immer weiter ausbreitet, und so selbst erstarkt und anderen Schutz und Schatten gewährt.

Und eben die Welt, die die Gegner entgöttert, sie gerade muß uns dazu dienen, daß sie wieder der Schemel der Füße Gottes wird, wie Jesaja es verkündet. Wollen wir ein sicheres Fundament für unsere religiöse Überzeugung, ein Fundament, das allen Erschütterungen Stand hält, dann müssen wir selbst in die Natur uns versenken, in die Außenwelt und in unser eigenes Innere. Dann werden aus eigener Beobachtung und aus der liebevollen Vertiefung in das Einzelne uns immer neue Kräfte zuströmen, dann werden wir immer neue religiöse Erfahrungen erleben. Ich sagte, in die Außenwelt und in die Innenwelt sich versenken! Behandeln wir diese beiden Punkte gesondert.

In die Außenwelt müssen wir uns versenken, in all die Herrlichkeiten, die Gott vor unser Auge gestellt, in die wunderreiche Welt der Geschöpfe und die prangende Schönheit der Pflanzen, die Gott geschaffen, daß die Menschenkinder ihre Freude daran haben. Ob dies der Zweck der bunten Mannigfaltigkeit alles Seins hier auf Erden ist, wie die einen, und zwar die Mehrzahl unter unseren geistigen Führern es behaupten, oder ob, wie andere, unter ihnen Maimonides, es annimmt, all der Fülle der organischen Wesen ein Selbstzweck innewohnt; aus der Beobachtung und eingehenden Beschäftigung mit den Gesetzen ihres Entstehens und Vergehens, mit ihrem Treiben, ihren Leiden und Freuden erschließt sich uns immer wieder

von neuem die Weisheit des Schöpfers, vermögen wir Parallelen zu ziehen für unser eigenes Verhalten. Es ist ja eine alte Erfahrung, daß unter denen, die der Natur nahe stehen, den Schiffern und Fischern, den Bewohnern der Bergeshöhen, den Jägern und Landleuten eine tiefere Gottesfurcht und größere Hingabe zur Religion lebt. Der Grund hierfür liegt wahrlich nicht in dem Umstand allein, daß sie mehr am Alten und Hergebrachten festhalten, oder gar, wie man uns glauben machen will, weil sie ungebildeter oder dümmer seien. Nein, das göttliche Wirken liegt in größerem Maße und deutlicher vor ihnen ausgebreitet, sie sehen und erkennen überall die Spuren des Allgewaltigen, sie fühlen sich in allem ihren Erwerb abhängiger von einer höheren Macht.

Wir sind Städter und leben, wenn wir nicht gerade Naturforscher von Beruf sind, fern von den Offenbarungen der Natur. Um so energischer muß unser Streben sein, sie überall aufzusuchen, sich über ihre Erscheinungen im Großen zu belehren, sie in ihren kleinen Zügen zu belauschen. Unzählige religiöse und sittliche innere Erlebnisse knüpfen sich an solche Naturbeobachtungen, wie es von bedeutenden Männern in ihren Schriften uns berichtet wird. Zwei ganz unbedeutende Momente, die ich mir selbst in der letzten Zeit gemerkt, mögen das illustrieren. Sie sollen nur ein Beispiel sein, ein jeder wird derartige Beobachtungen in Fülle machen können.

Wenn im Herbst die Blätter fallen, dann entsteht am Zweig eine offene Stelle. Unzählige Wunden bedecken so den Baum und, sind sie auch verschwindend klein, durch all die kleinen Wunden vermögen unzählige Schädlinge einzudringen, allen Unbilden des Wetters wäre das Innere des Baumes preisgegeben. Aber bevor noch die Blätter fallen, bildet sich an der Bruchstelle ein Verschluß, der diese offene Stelle schützt, wenn der Riß entsteht. Giebt es eine großartigere Illustration für die religiöse Wahrheit רפואה קודם למכה daß Gott die Heilung vorbereitet, bevor er die Wunden geschlagen, ein stets sich erneuerndes Zeichen für die Allweisheit und Alliebe des Schöpfers?!

Ich lag im Walde und sah zwei Ameisen mit einander

ringen, die eine hatte die andere um den Leib gefaßt und suchte sie mit sich zu zerren. Und richtig: die eine, obwohl nur ebenso groß, wie der Gegner, schleppte sie fort; die Unterlegene klammerte sich an jedem Grashalm, jedem kleinen Steinchen auf dem Wege, oft brachte sie ihren Sieger aus der Richtung, seitwärts wurde er gerissen, in ein Loch unter die Erde gezogen, eine ganze Stunde folgte ich dem Schauspiel, aber immer fand dieser seinen Weg und endlich sah ich ihn mit seiner Beute in dem Ameisenbau verschwinden, dort unten einen neuen Arbeiter dem Sklavenheer zuzugesellen. Welche Fülle von Lehren aus diesem alltäglichen Vorfall. Die zähe Energie, mit der hier die Ameise ihr Unternehmen durchsetzt, unerschütterlich, durch keine Hindernisse abzuschrecken. Ein jedes Individuum in dem großen Staatswesen auf sich gestellt, keiner half dem Sieger, als er mit dem Geraubten in die Nähe des Baus gekommen war, ein jeder ging seiner Arbeit nach, die doch zu einem größeren gemeinsamen Zwecke sich zusammenschloß. Das alles ein Abbild der vielgepriesenen menschlichen Kultur und ein Beweis dafür, daß alle Errungenschaften dieser Kultur schließlich nichts anderes wären, als eine wimmelnde Ameisenburg, wenn nicht die Forderungen des Göttlichen in diese Kultur eingeführt werden.

Es ist ja auch uralte Tradition, die Tradition der Bibel, die wir aufnehmen, wenn wir wieder mehr mit der Natur zu leben wünschen und in der Natur die Gottheit suchen. Nicht nur theoretisch spricht es die Bibel aus an der einzigen Stelle, wo eine eigentlich metaphysische Betrachtung uns in der Thora begegnet. Als Mosche die Herrlichkeit Gottes zu schauen, d. h. das Wesen Gottes zu erkennen sich als die höchste Gnade erbittet, da wird ihm geantwortet: וראית את אחורי ופני לא יראו. Nur was hinter mir liegt, kannst du schauen, aber mein Angesicht kann nicht gesehen werden. Die einzige und richtige Erklärung dieser Stelle ist, daß der Mensch Gottes Wesen an sich nicht zu erkennen vermag, nur aus den Erscheinungen der Welt, aus den Auswirkungen Gottes in der Natur und in der Geschichte vermag er es zu erschließen. Aber wie gesagt,

nicht nur theoretisch spricht sich die Bibel aus, ihr ganzer Inhalt oder besser die Form ist ein einziger Beweis für unsere Behauptung. Wo immer ein Bild, ein Gleichnis uns entgegentritt, der Natur ist es entnommen. Was zu Gottes Ruhm verkündet wird, neben dem geschichtlichen Walten ist es der Abglanz seiner Herrlichkeit, wie ihn die Welt in ihrer Schönheit und Vollendung wiederspiegelt. Und daß immer neue Wendungen für den einen Gedanken gefunden und daß eine überwältigende Mannigfaltigkeit von Bildern aus der Natur uns geboten werden, das ist damit allein zu erklären, daß die gottbegeisterten Könige und Sänger und Propheten vom Pfluge und von der Weide kamen und zu Bauern und zu Hirten sprachen, daß Palästina mit einer vielgestaltigen Flora und Fauna gesegnet war. Unzählige Stellen müßten wir zitieren, ganze Kapitel abschreiben, wollten wir das vorführen, wir setzen es als bekannt voraus. Einen Humbold begeistert der 104. Psalm zu dem Ausspruch, das sei die schönste Naturschilderung der Weltlitteratur, die ihm begegnet. Der Hauch des Erhabenen weht uns an, wo immer nur von Himmel und Meer, vom Sternenfirmament, vom Brausen des Donners und dem Zucken der Blitze gesprochen wird.

„Die Schatten erbeben, die Wasser da unten und seine Bewohner. Nackt liegt der Scheol vor ihm, ohne Decke der Abgrund. Er spannt den Norden aus über der Öde, hängt die Erde auf an einem Nichts. Er bindet das Wasser in seinen Wolken, und das Gewölk darunter birst nicht. Einen Kreis zieht er über dem Wasser bis dahin, wo das Licht grenzt an die Finsternis. Die Säulen des Himmels geraten ins Wanken, erstarren ob seinem Dräuen. Ein Hauch von ihm, und der Himmel ist heiter, seine Hand durchbohrt den flüchtigen Drachen. Sieh, das sind die Säume seine Wege und ein leises Flüstern, das von ihm vernommen, aber den Donner seiner Allmacht, wer vermag den zu fassen! (Hiob 26, 5—14).

Noch eine andere Stelle: Wo warst du denn, da ich die Erde hab' gegründet, erzähl es doch, wenn du es weißt! Wer legte ihre Maße?! du weißt es doch, wer spannte über ihr die

Schnur? Da jubelten sie allesamt die Morgensterne, da jauchzten alle Göttersöhne. Da er durch Tore schloß das Meer, als es hervorbrach, aus dem Mutterschoße kam. Da machte ich aus Wolken ihm das Kleid, aus Nebelschleiern ihm die Windeln; ich brach die Schranke ihm und legte Tore drein und Riegel und sprach: bis hierher sollst du kommen und nicht weiter, hier lege sich der Hochmut deiner Wogen.“ (Hiob 28, 4—11).

Oder in kleinen Zügen: „Dann jauchzen alle Bäume des Waldes, wenn Gott erscheint, um die Erde zu richten.“ (Ps. 96,12 f.).

„Wer bereitet dem Raben seine Zehrung, wenn seine Kinder zu Gott schreien, wenn sie umherirren ohne Speise?“ (Hi. 38,41).

Das Erstehen des Embryo: „Du schufst die Nieren mir, du schütztest mich im Leibe meiner Mutter. Ich danke Dir, daß solch erhabenes Wunder sich an mir vollzog, ja wunderbar sind Deine Werke und meine Seele weiß es wohl. Mein Wesen blieb Dir nicht verborgen, wie ich geschaffen wurde im Geheimen, wie ich gewirkt ward in der Erde Tiefen. Als ungeformten Stoff, so sah Dein Auge mich, und in Dein Buch, da wurde alles eingeschrieben, die Tage die gebildet wurden, da noch nicht einer war erschienen.“ (Ps. 139, 13—16),

Für den Löwen gibt es in der Bibel eine ganze Reihe von Bezeichnungen für die verschiedenen Arten und seine verschiedenen Altersstufen. אריה, גור, כפיר, לביא, שחל. Dem Hebräer war das Tier nicht aus dem zoologischen Garten bekannt, es brach in seine Herden ein, er hörte sein Brüllen in den Dschungeln des Jordan, er hatte es beobachtet in allen Lagen und in allen Eigenschaften, in seiner Wildheit und seinem Edelmut, in seiner Stärke und seinem Stolze.

Überhaupt umschlingt Mensch und Tier ein viel innigeres Band als wir es uns jetzt vorzustellen vermögen. Die Tiere entarten vor der Sintflut, mit dem Menschen trifft sie das Verderben und auch mit ihnen schließt Gott wieder seinen Bund. Im Buche Jona fasten die Tiere, und das Buch schließt mit dem ergreifenden Ruf: „Und ich sollte nicht Mitleid haben mit Ninive, das hundertundzwanzig Myrriaden Menschen birgt und so viele Tiere?!“

Wenn in der Folgezeit das innige Verhältnis zwischen dem Menschen und der Natur im jüdischen Volke mehr gelockert erscheint, so sind dafür mannigfache Gründe vorhanden. Das heilige Land, der angestammte Boden war verloren, die fremde Welt ließ das Gefühl erkalten. Wie klingt die Sehnsucht nach dem Boden und der belebten und unbelebten Welt Palästinas aus der Zionide Jehuda-Halewys. Ihm gab Gott zu sagen, was er litt, wieviele sind in ihrer Qual verstummt, aber fühlten mit ihm das heiße Sehnen nach jener Natur?! Dann kamen die Jahrhunderte der Verfolgung, in denen der Jude entweder von Land zu Land gehetzt oder in das Ghetto gebannt wurde ohne Licht und Luft, ohne das Recht, einen Zoll Land sein eigen zu nennen. Diese gewaltsame Loslösung von dem Grundberuf des Menschen, der Bebauung der Erde, dies Hineinzwängen in die engsten Räume mußte jedes gemütliche und herzliche Verhältnis zur Natur ersticken.

Dazu kam, daß durch die Verfolgung die Richtung die Oberhand gewann, die dem Keime nach in jeder Religion liegt und in gewisser Hinsicht eine Berechtigung hat, für das Judentum aber nicht wesentlich ist, die Weltflucht und die Weltabgewandheit. Für uns aber, denen die Gnade Gottes leuchtet, daß der ertötende Zwang von uns genommen, für uns heißt es: zurück zur Natur! Nicht jedem ist es vergönnt, die herrlichsten Schöpfungen Gottes zu schauen, auf die Gipfel zu steigen, die schönsten Erdenflecke zu sehen. Aber auch das Schlichte und Einfache, Wald und Flur zeigen dem offenen Auge genug. Es sind die schönsten und dauerndsten Freuden, die sich uns da nach der Berufsarbeit bieten, frei von den Nachwirkungen, wie sie anhaltende Betrachtung künstlerischer Werke, wie sie der Theaterbesuch immer im Gefolge hat. Und im Winter, wo dem Städter der Weg ins Freie erschwert ist, wo er zu seiner Weiterbildung und Erholung nach Büchern greift, da sollte er sie in den Werken suchen, die ihn zur Betrachtung der Natur führen. Es gibt populär-naturwissenschaftliche Werke, die von religiösem Geiste erfüllt sind. Viele werden in Stunden der Erholung Belletristisches lesen. Es ist nicht gut und nicht klug, seinen

Ehrgeiz darein zu setzen, immer über die Bücher der Saison unterrichtet zu sein. Sie verwirren oft das klare Denken und trüben das rechte Gefühl. Und sie verschwinden oft so schnell wie sie gekommen. Aber es gibt gute Bücher, die dauern, und Erfahrene werden den Unkundigen beraten können. Und hier sind es wiederum die Bücher, die mit der Natur verwachsen sind, die aus den Naturschilderungen heraus ihre Wirkungen auf uns üben, die von dauerndem Werte sind. Sie borgen ihre Reize von der Natur, und diese Reize sind unvergänglich.

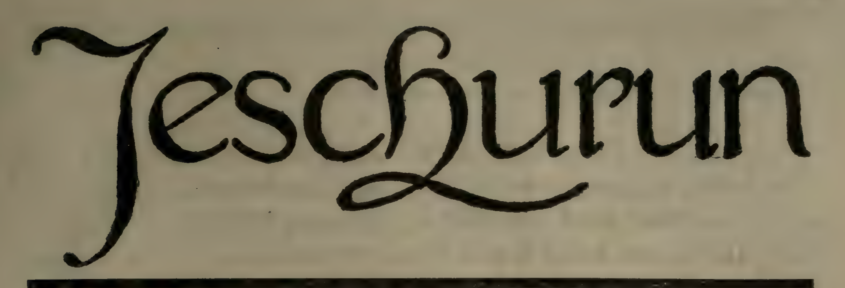
In die Außenwelt sollen wir uns versenken, aber auch in die Innenwelt. Eine Begründung und nähere Ausführung dieser Forderung würde uns hier zu weit führen. Darum nur wenige Worte darüber, nur um deutlich zu machen, was wir darunter verstehen. Wir treiben mit heißem Bemühen Seelenstudien, versenken uns in die Geschichte der geistigen Bewegungen, aber all das ist reine Theorie und fördert unser eigenes Selbst nur wenig. Auch hier sollten wir zurück zur Natur, wir sollten uns selbst beobachten, unser geistiges Werden, die Einflüsse kontrollieren, die auf uns eindringen, Abrechnung halten, um wieviel wir besser geworden oder an geistiger Spannkraft, an sittlicher Energie nachgelassen haben. Ein ganzer und geschlossener Mensch, der über den Umfang seines Könnens und Wissens, die Vorzüge und Schwächen seines Charakters sich stets im Klaren ist, der vermag aus seinem Innern so viel Kraft zu entfalten, daß er überall seinen Mann steht und fester in sich ruht, und alle Angriffe, die gegen sein geistiges Selbst gerichtet sind, sicherer abwehrt, als er es durch alle Apologetik und Theorien vermöchte.

Auch hier gilt es, sich öfters loslösen von all dem Verwirrenden, das auf den Menschen einströmt und nur die Oberflächlichkeit fördert, sich zurückziehen vom Markt des Lebens und in einsamen Stunden sich Rechenschaft ablegen über sich selbst, nicht in metaphysischen Spekulationen, sondern in Beobachtung von Einzelzügen der eigenen Natur. Auch hier sind die rechten Bücher gute Führer, die ernsten und gewichtigen. Was könnte aber für uns Juden einen besseren

Führer abgeben, als unsere ספרי מוסר unsere ethisch-religiösen Werke, die aus dem חשבון הנפש aus der Abrechung der Seele ein Studium gemacht, in denen die inneren Kämpfe und Siege, die Selbstbeobachtungen unserer großen Führer, heiliger und doch kundiger Männer niedergelegt sind. Diese Lektüre wird uns immer fördern.

Bedarf es noch der ausdrücklichen Versicherung, daß למוד תורה bei allem die erste und oberste Pflicht? Nichts, nichts in aller Welt kann „das Lernen" ersetzen, das Schreiten zum Quell des ewigen Lebens. Wer seinem Wesen nach keine Neigung zu allgemeinen Erörterungen und zur schönen Literatur in sich verspürt, der soll jede freie Minute dem „Lernen" widmen. Denen aber, welchen solche Betrachtungen inneres Bedürfnis sind, welche Stunden der Erholung und dem Vergnügen widmen, sie wollten wir mit unseren Erörterungen auf die Quelle wahrer Freude hinweisen, die zugleich die Quelle wahrer Erkenntnis ist. Wie in der Thora, so sollen wir unsere Freuden auch suchen in der Natur, aber ebenso unsere Erkenntnis. Diese Erkenntnis wird unabweislich führen zu Gott, wenn sie ausgegangen ist von Gott, wenn wir den Spruch nicht außer acht lassen: ראשים חכמה יראת ה׳. Der Anfang aller Erkenntnis und das Erste, das Vorzüglichste und das Endziel aller Erkenntnis ist die Gottesfurcht.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.



1. Jahrgang. April 1914 / Nissan 5674 Heft 4.

Schulzwang.

Von Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim.

Peßach, das Fest der Befreiung, ist zugleich auch das Fest der Jugend. Keines unserer Feste nimmt soviel Rücksicht auf die Jugend, stellt die Einwirkung auf das kindliche Gemüt so sehr in den Vordergrund wie das Peßachfest. Für den Sederabend, der uns die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten und seine Bedeutung lebendig vor die Seele führen soll, sind die Anordnungen unserer Weisen nach dem Gesichtspunkte getroffen כדי שיראו התנוקות וישאלו, „damit die Kinder es sehen und fragen sollen". Aber auch in der Thora selbst wird nirgends so oft auf die Belehrung der Jugend hingewiesen wie bei der Peßachfeier, und die ארבעה בנים, von denen unsere Haggada spricht, gründen sich ja auf die verschiedenen Ausdrücke der Thora. Es sind hier die verschiedenen Individualitäten der Kinder angedeutet, und es wird auf die Art ihrer Behandlung hingewiesen, weil eben die Einwirkung auf die Jugend die wichtigste Voraussetzung dafür ist, daß die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten in Israel fortlebt und ihre Früchte trägt in der Entwickelung des Volkes. Diese Einwirkung muß zunächst in der Familie geschehen; der Geist, der hier herrscht, ist der wichtigste Faktor für die Erziehung. Und das Peßachfest wird ja auch im Familienkreise gefeiert שה לבית אבות שה לבית; im trauten Kreise der Seinen soll der Hausvater die Begeisterung wecken für Gott, der uns die Freiheit gegeben und als notwendige Ergänzung dazu das Ge-

setz. Zu der Erziehung in der Familie muß aber dann der Unterricht, die theoretische Belehrung hinzutreten.

Schulpflicht ist ein uraltes, jüdisches Erbteil.

Die Thora befiehlt uns ושננתם לבניך „du sollst sie deinen Kindern einschärfen", und der Talmud zählt unter die Pflichten, die der Vater gegenüber dem Kinde zu erfüllen hat, ללמדו תורה וללמדו אומנות „es in der Thora zu unterrichten und es einen Beruf zu lehren". Die pädagogischen Regeln, die Maimonides im Anschluß an den Talmud aufstellt (in Hilchoth Talmud Thora), entsprechen zum Teil den modernsten Grundsätzen. Je nach der körperlichen Konstitution sollen die Kinder nach vollendetem 6. oder 7. Lebensjahre der Schule übergeben werden. Das Lehramt darf nur gewissenhaften, gottesfürchtigen Männern anvertraut werden. Der Lehrer soll die Kinder liebevoll behandeln und körperliche Strafe nur mit weiser Zurückhaltung anwenden. Die Zahl der Kinder, die ein Lehrer zu unterrichten hat, soll 25 nicht überschreiten; bei mehr als 25 soll ein Hilfslehrer, bei 40 ein zweiter Lehrer angestellt werden. Jede Gemeinde, ob groß oder klein, hat die Verpflichtung, für den Jugendunterricht zu sorgen. Im Mittelalter wird auch häufig die Anstellung von Hauslehrern erwähnt, und zahlreiche Gutachten behandeln Fragen, die mit den Verträgen zwischen dem Vater des Kindes und dem Hauslehrer in Zusammenhang stehen. Die Beschäftigung mit der religiösen Wissenschaft schloß auch, im früheren Mittelalter wenigstens, die Pflege anderer Wissenszweige nicht aus, und von der Zeit der französischen Talmudgelehrten läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß auch die Landessprache gekannt und grammatikalisch richtig gehandhabt wurde [1]. Im Mittelpunkt des geistigen Strebens stand freilich überall und zu allen Zeiten die Thora. Sie war das Bildungsmittel für Geist und Herz; sie zeigte nicht nur den Weg für das praktisch-religiöse Leben, sie gab der jüdischen Jugend auch die Elemente einer religiös-sittlichen Weltanschauung.

---

[1]) S. Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich und Deutschland. S. 55.

Es ist ein tragisches Geschick, daß die Anerkennung und Verbreitung jüdischer Ideen dem Judentum selbst häufig den größten Schaden gebracht hat. Ein klassisches Beispiel dafür bildet die Sonntagsruhe. Der Gedanke des wöchentlichen Ruhetags ist dem Judentum entnommen, aber seine Verwirklichung in anderen Kreisen hat es verschuldet, daß Tausende aus unserer Mitte, oft mit blutendem Herzen, dem jüdischen Sabbat die Treue brachen; sie hatten nicht den Mut und das Gottvertrauen den Kampf mit dem Dasein unter den neuen, erschwerten Bedingungen durchzukämpfen. Eine ähnliche Erscheinung zeigt sich uns, wenn wir die Wirkungen des allgemeinen Schulzwangs betrachten. Auf sich selbst gestellt, hatte das Judentum seiner Jugend eine Erziehung gegeben, die ihr zwar keine allgemeine Bildung im modernen Sinne gewährte, die aber Menschen schuf mit einer harmonischen Welt- und Lebensanschauung. Unsere Altvordern kannten nicht die Welt des klassischen Altertums, sie lasen auch keine deutschen Romane, aber sie hatten Ideale, die ihrem Leben einen Inhalt gaben, die ihnen in Zeiten der Ruhe den inneren Frieden gewährten, in Zeiten des Kampfes aber den Mut und die Kraft verliehen, für ihren Glauben und für ihre Überzeugung die höchsten Opfer zu bringen. — Da kam die neue Zeit. Sie sprengte die Thore des Ghetto, sie brachte den Juden Licht und Freiheit, und sie brachte neben anderen modernen Ideen auch die Forderung allgemeiner Schulbildung. Es entsprach dem angeborenen Wissenstrieb der Juden, wenn sie sich nicht mit der Volksschule begnügten, sondern ihren Kindern auch eine höhere Bildung zuteil werden ließen. Der Anteil der jüdischen Jugend an der Frequenz der höheren Schulen stieg in unverhältnismäßiger Weise; damit ging aber die Abnahme jüdischen Wissens und das Schwinden jüdischer Weltanschauung Hand in Hand. Es ist hier nicht der Ort, über allgemeine Schulprobleme, über Wert oder Unwert der modernen Schule, dem „Kulturmädchen für alles“, wie Arthur Bonus sich einmal ausdrückt, ausführlich zu reden. Das eine aber ist sicher: die moderne Schule sucht dem Schüler eine Fülle von Wissen zu

vermitteln, ihm das Verständnis für die verschiedensten Gebiete zu eröffnen, um seinen Geist zu bilden und seinen Blick zu schärfen — aber sie bietet ihm sehr wenig für das Gemüt. Der Durchschnitt der Menschen ist heute gebildeter, kenntnisreicher als früher, aber ich glaube, man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet: es gibt heute verhältnismäßig nicht mehr Menschen mit einer harmonischen Geistes- und Herzensbildung als in vergangener Zeit, in jüdischen Kreisen sogar weit weniger. Und das ist im Wesen der Schule begründet. Die moderne Schule verfolgt einen materiellen Zweck, die jüdische der früheren Zeit hatte einen idealistischen. Die heutige Schulbildung soll den jungen Menschen ertüchtigen für das praktische Erwerbsleben, soll ihm die Mittel gewähren, um den immer mehr sich verschärfenden Kampf ums Dasein zu bestehen. Es soll natürlich keineswegs geleugnet werden, daß dazu auch moralische Faktoren gehören, und daß die Schule auch einen religiös-sittlichen Einfluß ausüben will. Es soll auch nicht in Abrede gestellt werden, daß Leitung und Lehrpersonal für den Geist, der in einer Schule herrscht, sehr wichtig sind, und daß diese sehr verschieden sein können. Aber der vornehmste Zweck der Schule ist eben doch in erster Linie die Erreichung des Arbeitspensums, die Vermittelung des Wissensstoffes, und Wissen allein braucht durchaus nicht charakterbildend zu sein. In der jüdischen Schule aber war die Thora die Grundlage, die für das praktische Erwerbsleben nie in Betracht kam, die heute nicht einmal als ein Mittel gelten kann, um Gelehrtenruhm zu erwerben. Die Thora war die Sonne, die nicht nur den Geist erhellen, die auch das Herz bilden und das Gemüt erwärmen sollte, die durch ihre einheitlich geschlossene, nur auf Gott gerichtete Weltanschauung geeignet war, bei allen Dissonanzen des Lebens die Harmonie in der Seele des Menschen wiederherzustellen. Heute ist die Zeit des jüdischen Kindes zum allergrößten Teil ausgefüllt durch die Beschäftigung mit profanen Gegenständen, und soweit von der Schule aus Weltanschauung übermittelt wird, ist es christlich-germanische Weltanschauung. Ein paar dürftige Religionsstunden, das ist alles, was dem

jüdischen Kind geboten wird zu seiner religiösen Bildung. Daß diese nicht ausreichen, um ihm einen Begriff zu geben von der Reichhaltigkeit der jüdischen Gedanken-, und Gefühlswelt, um Menschen mit jüdischem Denken und Empfinden zu schaffen, bedarf wohl kaum der Erörterung. Dabei verliert der Religionsunterricht häufig auch noch an Wert durch äußere Momente: weil er nicht in den Schulplan eingefügt ist und deshalb dem Schüler einen Teil seiner freien Zeit raubt; weil er für die Versetzung nicht in die Wagschale fällt und deshalb des äußeren Ansehens entbehrt. So ist es nicht zu verwundern, daß in der jüngeren Generation die Liebe und die Anhänglichkeit für das geistige Erbteil der Väter in erschreckendem Maße geschwunden ist.

Man versteht es von diesem Gesichtspunkt aus auch sehr gut, warum unsere Alten sich gegen die profane Schulbildung so ablehnend verhielten, warum sie sogar Gewaltmittel wie den Cherem nicht verschmähten, um die Thoragläubigen von dem Besuch der modernen Schulen abzuhalten. Man sagt, das orthodoxe Judentum sei wissensfeindlich. Das ist einfach nicht wahr. Wissensfeindlich können Religionen sein, deren Vertreter aus hierarchischen Machtgelüsten das Volk in Dummheit und Aberglauben erhalten möchten; ein Moment, das im Judentum überhaupt nicht in Frage kommt. Man braucht gar nicht erst auf die großen Lehrer der talmudischen und nachtalmudischen Periode hinzuweisen, die alle auf der Höhe der Wissenschaft ihrer Zeit standen. Eine Religion, deren erster Führer und Lehrer das Wort sprach: מי יתן כל עם ה׳ נביאים „Wer machte doch das ganze Volk des Ewigen zu Propheten!", die als Ziel die Anerkennung seitens der Andersgläubigen bezeichnet: ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה „Sie sollen sagen: fürwahr, ein weises und verständiges Volk ist diese große Nation", eine solche Religion kann ja gar nicht wissensfeindlich sein. Nein, man bekämpfte die moderne Schule vor allem aus dem instinktiven Gefühl heraus, daß sich hier eine Umwertung aller Werte vollzog, daß die Thora entthront und das an ihre Stelle ein Erziehungssystem von ganz anderer Art und mit ganz anderen

Zielen gesetzt werden sollte. Und daß man diese Gefahr für das Judentum überschätzte, wer möchte das angesichts der heutigen Situation zu behaupten wagen?

Die Entwickelung hat denn auch schon dahin geführt, daß in weiten Kreisen die Forderung erhoben wird, jüdische Schulen zu gründen, und sogar Männer, welche sonst gewohnt sind dem Programm des politischen Liberalismus blindlings zu folgen, verhalten sich nicht mehr absolut ablehnend gegen diese Forderung. Jüdische Schulen könnten gewiß in vieler Hinsicht eine Besserung herbeiführen. Die Kinder haben hier die Feier des Sabbat und der jüdischen Feste, die sie in den allgemeinen Schulen entbehren müssen. Der Religionsunterricht fügt sich in den Rahmen des gesamten Unterrichtsplanes ein und verliert nicht an Ansehen gegenüber den anderen Fächern. Auch wird manche Entweihung des Sabbat verhindert, wird dadurch manches Kind in der Thoratreue erhalten werden. Denn, wenn auch die Befreiung vom Schreiben gesetzlich gewährleistet ist so weiß man ja, wie oft die Lehrer es versuchen, die Kinder zum Verzicht auf dieses lästige Ausnahmerecht zu bewegen, und gerade bei unseren aus dem Ausland eingewanderten Glaubensbrüdern, die selbst streng an der Überlieferung festhalten, ist es nicht selten, daß sie solchen Versuchen der Lehrer gegenüber nicht energisch aufzutreten wagen. Der ihnen ungewohnte Schulzwang erscheint ihnen als eine vis major, und sie nehmen alles, was damit zusammenhängt, mit fatalistischer Ergebung hin. — In der jüdischen Schule kann auch, vorausgesetzt, daß das Lehrerpersonal entsprechend ausgewählt wird, bis zu einem gewissen Grade jüdische Welt- und Lebensanschauung gepflegt werden. Aber der Hauptschaden der modernen Schule ist die Fülle des Stoffes, der bewältigt werden muß und der für die Pflege jüdischen Wissens wenig Zeit läßt. Das ist in der früher charakterisierten materiellen Tendenz der Schule begründet, eine Tendenz, die noch im Wachsen begriffen ist und aus der sich meines Erachtens z. B. auch die Bewegung gegen die antiken Sprachen herleitet. Diese allgemeine Grundlage kann auch die jüdische Schule nicht ändern, weil sie ja

dasselbe Ziel erreichen muß wie andere Schulen. Das jüdische Ideal wäre eine Schule, in welcher die Thora den Mittelpunkt bilden und alles andere beherrschen würde; die anderen Fächer hätten sich um sie zu gruppieren. Dieses Ideal ist unter unseren Verhältnissen nicht zu erreichen; es könnte vielleicht bei der Gründung neuer Schulen in Palästina ins Auge gefaßt werden. Aber es wäre schon viel gewonnen, wenn unsere Gesinnungsgenossen die ungeheure Bedeutung des Schulproblems für das Judentum einsehen und einigermaßen berücksichtigen würden. Man müßte sich entschließen, die vielen fakultativen Gegenstände, die man den Schülern noch aufbürdet, den besonderen Unterricht in fremden Sprachen, in Musik usw. möglichst einzuschränken und bei minderbegabten Schülern ganz zu beseitigen; damit würde für den Unterricht in jüdischen Fächern doch etwas Zeit gewonnen werden. Diejenigen Eltern aber, die dazu einigermaßen in der Lage sind, sollten es als heilige Pflicht betrachten, ihre Söhne nach Absolvierung der höheren Schule ein oder zwei Jahre ausschließlich dem Thorastudium widmen zu lassen. Wenn diese altjüdische Sitte wieder aufleben würde, dann würden auch wieder Stätten des Thorastudiums in den größeren Gemeinden erstehen, die den Geist in diesen Gemeinden aufs wohltätigste beeinflussen könnten. Es ist ein schweres Problem, das uns gestellt ist. Aber wir müssen es zu lösen versuchen, wenn wir nicht uns selber aufgeben, wenn wir das Judentum, für das unsere Väter Jahrhunderte hindurch gelitten und gekämpft haben, weiter erhalten wollen. Denn nur, wenn wir die Jugend zurückgewinnen, wenn wir sie für die alten Ideale begeistern können, hat das Judentum eine Zukunft.

Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. David Hoffmann, Berlin.

II.

ויהי ערב ויהי בקר יום אחד.

Es war Abend, und es war Morgen ein Tag (Gen. 1,5). Während nach der gewöhnlichen Erklärung ערב in diesem Verse die Nacht bezeichnet, wonach bei der Schöpfung die Nacht dem Tage voranging, sagt Raschbam in seinem Commentar [1]): ולחשך קרא לילה, לעולם אור תחלה ואח"כ חשך. ויהי ערב ויהי בקר, אין כתיב כאן ויהי לילה ויהי יום אלא ויהי ערב שהעריב יום הראשן ושיקע האור ויהי בקר בוקרו של לילה שעלה עמוד השחר הרי הושלם יום א׳ מן הו׳ ימים שאמר הקב"ה בי׳ הדברות ואח"כ התחיל יום שני.

Es ist also nach Raschbam jeder Schöpfungstag vom Tage an begonnen, dessen Abend zuerst kam und dem dann die Nacht folgte, die wieder der anbrechende Morgen zum Abschluß führte. Ibn-Esra hat gegen diese Erklärung des Raschbam seine geharnischte אגרת השבת (abgedruckt in Kerem Chemed IV S. 158) gerichtet, worin er diese Commentation zum Verbrennen verurteilte, da sie zur Meinung führen könnte, der Sabbat begänne nicht am Abend, sondern erst mit dem Morgen. Dennoch aber hat Ibn-Esra in seinem ביאור הקצר zu Anfang des Abschn. ויקהל diese Erklärung des ויהי ערב ויהי בקר dazu benutzt, um einen die Tradition verwerfenden Karäer ad absurdum zu führen. „Wenn du", sagt Ibn-Esra zu einem Karäer, „glaubst, nach dem Schriftworte לא תבערו אש בכל מושבותיכם am Sabbath kein Licht anzünden zu dürfen, so will ich dir nach demselben Schriftverse erklären, daß der Sabbat erst mit dem Tage beginnt, da es dort ביום השבת heißt und ויהי ערב ויהי בקר nicht nur nicht dagegen, sondern sogar dafür spricht, daß der Tag mit dem Morgen beginnt. Du mußt also un-

---

1) Der Commentar des Raschbam zum Anfang der Gen. fehlt in den gewöhnlichen Ausgaben; er ist jedoch zum ersten Kapitel nach einer Münchener Handschrift abgedruckt im „Kerem Chemed" VIII, S. 42ff. ferner im Raschbam ed. Rosin, Breslau 1881.

bedingt der Tradition der Rabbinen folgen.“ — Selbstverständlich hat Raschbam nicht im entferntesten daran gedacht, mit seiner Erklärung behaupten zu wollen, der Sabbat des Gesetzes beginne nicht am Abend. Vielmehr hat er, wie auch viele neuere Exegeten tun, angenommen, daß während der Schöpfung die Tage anders gezählt wurden, als später nach der Gesetzgebung, wie ja auch nach R. Elieser der Jahresanfang vor יציאת מצרים vom Tischri, nachher aber vom Nissan gezählt wird.

Was indessen Raschbam (mit vielen Neueren) geltend macht, daß ערב nur den Abschluß des Tages und בקר nur den Abschluß der Nacht bezeichnen könne, ist unrichtig, da mitunter ערב die Bedeutung „Nacht“ und בקר die Bedeutung „Tag“ haben kann (vgl. Num. 9,15; Ps. 92,3), indem der Anfang dieser Zeiten für den ganzen Zeitraum gesetzt wird, gerade wie חודש, das seiner Abstammung nach „Neumond“ bedeutet, zur Bezeichnung von „Monat“ gebraucht wird. Diese Deutung von ערב und בקר fordert der Zusammenhang des Textes. Gen. 1,5 wird von dem יום gesprochen, welcher der לילה entgegengesetzt ist und der aus 12 Stunden besteht. Unmittelbar darauf soll vom 24-stündigen astronomischen Tage die Rede sein, der ebenfalls יום heißt. Dieser יום besteht aus einem 12-stündigen יום und einer 12-stündigen לילה, und die Schrift will sagen, daß nun der Schöpfungstag als ein aus zwei Hälften bestehender יום vorüber war. Es konnte da nicht gesagt werden ויהי לילה ויהי יום יום אחד, denn dann würde יום zweimal hintereinander zu stehen kommen und zuerst einen Tag von 12 Stunden und dann einen Tag von 24 Stunden bezeichnen. Anstatt יום wird deshalb בקר gesagt, und infolgedessen wird auch statt לילה das dem בקר korrespondierende ערב gebraucht. Die Frage, warum nicht לילה und יום steht, ist demnach eine müßige. Da es außerdem als ausgemacht gilt, daß die gesetzlichen Sabbate und Festtage mit dem Abend beginnen (vgl. Exod. 12,18, Lev. 23,32), so kann nicht angenommen werden, daß die Schöpfungstage erst am Morgen schließen. Wie könnte denn der Sabbat Gottes am Morgen begonnen haben, während

der ihm entsprechende Sabbat Israels am Abend seinen Anfang nehmen sollte?!

Es ist also klar, daß ויהי ערב ויהי בקר die Nacht dem Tage voranstellen will. Die Frage ist nur, wann der ערב des ersten Tages war. Die neuen Exegeten (Delitzsch, Keil u. a.) wenden nämlich gegen die traditionelle Auslegung ein, daß unter ערב nicht die Urfinsternis verstanden sein könne, da diese jenseits des Wechsels von Abend und Morgen liege. Dillmann meint sogar, die Urfinsternis falle noch vor Beginn der Schöpfung. Allein dies wäre nur richtig nach seiner früher (Heft 2, S. 43 f.) zitierten Ansicht, wonach die Schöpfung erst mit dem Lichte beginnt. Nach der daselbst von uns gegebenen Erklärung jedoch ist eben תוהו ובוהו und חשך die erste Schöpfung, die durch das Licht überwunden wurde. Das Licht wird Tag genannt, die überwundene Finsternis (החשך) dagegen Nacht. Es war also zuerst Nacht und dann wurde es Tag, was eben das ויהי ערב ויהי בקר ausdrückt, da יום und לילה aus dem eben angegebenen Grunde nicht stehen konnte. Auf die Etymologie von ערב (von ערב = dunkeln) kommt es hier nicht an. Begann auch die Nacht nicht mit einem dunkel werden, so konnte dennoch schon diese Nacht nach dem spätern Sprachgebrauch mit ערב bezeichnet werden.

III.

אלה תולדות השמים והארץ.

Das Wort תולדות hat gewöhnlich die Bedeutung: Zeugungen oder Nachkommen. Es stammt von Hifil הוליד zeugen oder gebären. Manchmal hat es auch eine andere Bedeutung, wie die verschiedenen Überschriften, die mit אלה תולדות beginnen, hinreichend beweisen. Hier nun haben viele Ausleger (Dillmann, Del., Luzz. u. a.) das אלה תולדות וגו' auf das erste Kapitel bezogen und תולדות mit „Entstehungsgeschichte“ übersetzt. Auch Raschi bezieht אלה auf die im ersten Kap. beschriebenen Schöpfungen, scheint aber תולדות als „Erzeugnisse“ gefaßt und in demselben Sinne, wie der Midrasch, die in den oberen Regionen befindlichen Schöpfungen, wie Sonne, Mond und Sterne

unter תולדות השמים, alles aber was auf der Erde ist unter תולדות הארץ zu verstehen. Doch können wir letzterer Erklärung nicht beipflichten, da erstens der Ausdruck תולדות השמים oder הארץ in diesem Sinne auch sonst vorkommen müßte; zweitens würde hier auch vom Himmel und der Erde selbst ebenfalls gesprochen werden müssen, nicht bloß von deren תולדות. Aber auch die Bedeutung „Entstehungsgeschichte" läßt sich nicht sonst nachweisen. Es ist überhaupt nicht statthaft, das אלה תולדות auf das Vorhergegangene zu beziehen oder gar als Unterschrift zu fassen, da dieser Ausdruck in der ganzen Bibel sonst nur als Überschrift vorkommt. Noch weniger aber darf man mit mehreren Kritikern annehmen, der Satz habe ursprünglich als Überschrift vor 1,1 gestanden. Dagegen spricht schon entscheidend der Umstand, daß in der ganzen Genesis erst dann über die תולדות von Personen berichtet wird, nachdem die betreffenden Personen bereits aus der vorherigen Geschichte bekannt sind, ja manchmal erst, nachdem die Schrift sich bereits ausführlich mit der Geschichte dieser Personen beschäftigt hatte. Es ist demnach die Annahme, daß eine Schrift mit אלה תולדות השמים והארץ begonnen habe, ohne daß vorher etwas über שמים וארץ berichtet worden, unmöglich. Es ist aus der ganzen Anlage und dem Plane der Genesis klar, daß sie erst einen Bericht über Personen oder Sachen liefert, sodann über die תולדות der betreffenden, und der erstere Bericht entspricht zumeist in quantitativer Hinsicht dem Bericht über die תולדות, so daß wenn viel über eine Person berichtet wurde, auch über die תולדות viel zu erzählen ist. So enthält die Genesis folgende תולדות 1) תולדות שמים וארץ 2,4 ff., nachdem in Kap. 1 über שמים וארץ (den Kosmos) berichtet worden, 2) תולדות אדם (5,1 ff.) nachdem vorher viel über אדם erzählt war 3) תולדות נח (6,9 ff.) vgl. vorher 5,29 4) תולדות בני נח (10,1 ff.) vgl. vorher 9,18 ff. 5) תולדות שם (11,10 ff.) vgl. vorher 10,21 ff. 6) תולדות תרח (11,27) vgl. 11,24 ff. 7) תולדות ישמעאל (25,12) vgl. Kap. 16 u. a. St. 8) תולדות יצחק (26,19) über יצחק oft vorher. 9) תולדות עשו (36,1) über עשו oft vorher. 10) תולדות יעקב (37,2) oft vorher über יעקב. Diese Zehnzahl der תולדות in der Genesis ist gewiß nicht

zufällig. (Auffallend ist nur, daß nicht תולדות אברהם vorkommt und etwa תולדות תרח weggelassen worden.)[1]) Jedenfalls aber wird keine Person mit der Formel אלה תולדות zum ersten Male eingeführt. Es beweist also das אלה תולדות השמים והארץ, daß bereits von שמים und ארץ erzählt worden. Man findet jedoch bei der Fassung des אלה תולדות als Überschrift auffallend, daß im Folgenden gar nicht von den תולדות שמים והארץ erzählt wird. Hierauf erwidert man aber sehr richtig, daß תולדות hier die Bedeutung „Geschichte“ hat, wie z. B. bei אלה תולדות נח, denn תולדות, die Zeugungen, bedeutet auch die Entwickelung, also die Geschichte (vgl. die Lexica). השמים והארץ ist aber hier wie in V. 1. der ganze Kosmos, oder die ganze Welt, soweit sie in Beziehung zum Menschengeschlechte steht. Es beginnt demnach unser Abschnitt mit der Geschichte der Welt, oder dem Entwickelungsgange derselben, nachdem bereits oben von der Schöpfung der Welt erzählt worden. Man wendet zwar ein, daß die folgende Geschichte doch keineswegs eine Geschichte des Himmels ist, demnach sie nur תולדות הארץ genannt werden könnte. Dagegen verweisen wir auf Numeri 3,1, wo ebenfalls in der Überschrift ואלה תולדות אהרן ומשה gesagt wird, obgleich im Folgenden nur die תולדות אהרן aufgezählt werden; Moses wird nur dort deshalb neben Aharon gestellt, weil im Vorhergehenden von Moses und Aharon die Rede war. Aus demselben Grunde wird auch hier השמים neben הארץ gesetzt, weil im vorigen Kap. von der Schöpfung des שמים וארץ

[1]) Vielleicht hat dies in folgendem Umstande seinen Grund. Als תולדות אברהם (in der Bedeutung „Nachkommen Abrahams“) wären zunächst Ismaël und Jizchak zu nennen (die Keturah-Söhne erscheinen erst beim Abschlusse der Geschichte Abrahams). Nun ist aber Ismaël der Sohn des Abram (אברם); Jizchak dagegen der Sohn des Abraham (אברהם), des „Vaters vieler Völker“. Es hätte also von תולדות אברם und תולדות אברהם gesprochen werden müssen. Diese zweimalige Aufzählung von תולדות ein und desselben Mannes wollte die Thora dadurch vermeiden, daß sie Abraham zu den תולדות תרח zählt. Bei Jacob ist das Verhältnis anders. Er behielt auch nach seiner Umnennung den Namen „Jakob“ neben dem Namen „Israel“ bei. Daher konnte auch Benjamin als Sohn Jakobs bezeichnet werden.

erzählt worden. Hier ist die Zusammenstellung noch leichter erklärlich, indem שמים וארץ zusammen die ganze Welt bezeichnen und die Geschichte des Menschen als des Zieles der Schöpfung passend als die Geschichte der ganzen Welt bezeichnet werden kann. Wir werden also אלה תולדות als Überschrift zum Folgenden fassen.

Zur Thora-Auffindung unter Josia.

Von Geh. Regierungsrat Prof. Dr. J. Barth.

Im 18. Regierungsjahr des Königs Josia, d. h. im Jahre 623, fand bekanntlich nach 2. Kön. 22,8 ff. der Oberpriester Chilqia das Thorabuch im Tempel auf, ließ dies dem König melden, und dieser veranlaßte darauf nach Kenntnisnahme von dem Inhalt der aufgefundenen Thora die Erfüllung der darin enthaltenen Vorschriften, die in Kap. 23,4 ff. aufgeführt sind.

Die bibelkritische Auffassung geht dahin, daß das aufgefundene Buch das Deuteronomium gewesen, und daß dieses damals zum erstenmal ans Licht getreten sei. Dieser Behauptung steht zunächst schon der Wortlaut des Berichts entgegen סֵפֶר הַתּוֹרָה מָצָאתִי (2. K. 22,8) „ich habe das Thorabuch gefunden“, also das Ganze, nicht einen einzelnen Teil; denn da unbestrittenermaßen längst auch andere Teile der Thora vorhanden waren, so hätte dieser eine Teil nicht für sich allein סֵפֶר הַתּוֹרָה heißen können. Daß auch weiter die verschiedenen Wirkungen der Auffindung des Gesetzesbuches jener Auffassung entgegenstehen, ist schon von anderer Seite betont unter Hinweis auf das danach begangene Peßachfest (Kap. 23,22), die Wegschaffung der Götzen-Embleme und Verehrer (23,4) und mehreres andere, was auch in anderen Teilen der Thora vorgeschrieben gewesen war. — Im folgenden soll auf einige prophetische Zeugnisse und geschichtliche Tatsachen hingewiesen werden, die ebenfalls mit jener These in Widerspruch stehen. Selbstverständlich kann es sich bei der Bezeugung über das

Deuteronomium nur um solche Propheten handeln, die in der Regierungszeit Josias oder vor derselben gewirkt haben.

Von hoher Bedeutung ist das Zeugnis des Propheten Jeremia, der ein Zeitgenosse Josias war, (er wirkte nach Jer. 1,2 seit dem 13. Regierungsjahr Josias = 628), der also in der Zeit der Auffindung des Gesetzesbuches lebte. Er führt Kap. 11, 1—8 das „Bundesbuch“ (דִּבְרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת) an, es sei ihm aufgetragen, es dem Volke von neuem vorzutragen (11, 2—3). Er zitiert aus ihm wörtlich den Fluch: אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶת־דִּבְרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת wie 2. K. 23,2, (wofür in Deut. 27,26 הַתּוֹרָה הַזֹּאת steht). Und bei dieser Erwähnung der Deuteronomiumstelle fügt er hinzu: (die Worte des Bundes), die ich Euren Vätern befohlen habe am Tage, da ich sie aus dem Lande Ägypten führte, aus dem Eisenschmelzofen.“ „Darauf antwortete ich“, fährt er in Vers 5 fort: „Amen, o Gott“, so wie es im Deuteron. 27,15 dem Volke geboten war, nach dem Ausrufen der Flüche wegen der Gesetzesverletzungen auf den Bergen Ebal und Garizim jedesmal „Amen“ zu antworten.

Es ist daher unbestritten, daß diese Prophetie auf das Deuterononium hinweist, welches Jeremia dem Volke von neuem als verpflichtend einschärfen und bei dessen Verletzung er das אָרוּר הָאִישׁ des Deuteron. 27,15 dem Volke warnend in Erinnerung bringen sollte. Von diesem deuteronomischen Gesetz sagt er nun in unzweideutigen Worten, daß Gott es ihren Vätern an dem Tage befohlen habe, „als er sie aus Ägypten führte“ genau so, wie er an einer anderen Stelle aus einem anderen Gesetzeskomplex von dem Gebote, die Sklaven im siebenten Jahre frei zu lassen, aussagt (Kap. 34,13. 14). „Ich habe mit Euren Vätern einen Bund geschlossen, am Tage, da ich sie aus dem Lande Ägypten führte, nämlich (den), am Ende von sieben Jahren soll jeder (von Euch) seinen hebräischen Sklaven und seine hebräische Sklavin wegschicken“, das Gesetz Exodus 21,2—4. — Jeremia bezeugt also an der obigen Stelle, daß das Deuteronomium und seine Gesetze nicht erst jetzt neu aufgekommen waren, vielmehr bezeichnet er es unzweideutig als altüberlieferte „Worte des Bundes aus der Zeit des Auszugs

aus Ägypten.“ Jeremia mußte als klassischer Zeuge der Vorgänge seiner Zeit wissen, ob das Deuteronomium ein jetzt zum erstenmal aufgekommenes, oder ob es ein altüberliefertes religiöses Gesetzbuch war. Er war ein Prophet von unbestechlichem und unerschütterlichem Mut, der selbst unter den härtesten Verfolgungen und Todesgefahren vom Wege der Wahrheit nicht abwich, der unermüdlich gegen die Lügenpropheten ankämpfte, die „in Gottes Namen Lüge prophezeien“, „die Propheten betrügerischen Herzens“ (Jer. 23,14. 15. 26). Wenn ein Prophet von solch unbeugsamem Mut, der die Wahrheit über das Gesetzbuch unbedingt kennen mußte, dessen Ursprungszeit so, wie er es getan, bezeichnet, so ist das ein klassisches Zeugnis dafür, daß es nicht erst in seiner Zeit neu ans Tageslicht gekommen war. Jeremia war nicht der Mann, im Namen Gottes eine Fälschung zu unterstützen.

Gehen wir von Jeremia aus auf die zwei ältesten Propheten zurück, deren Reden uns erhalten sind, **Amos** und **Hosea**, die über 100 Jahre vor der Gesetzesauffindung lebten, so setzen auch diese die Kenntnis des Deuteronomium voraus. — Bei Amos, der unter Jerobeam I (ca. 783—43) in Ephraim wirkte, findet sich bekanntlich in Kap. 1—2 die Androhung einer bevorstehenden politischen Katastrophe gegen die Völker in Syrien, Phönizien, Philistäa usw., ebenso auch gegen Juda (2,4—5) und Israel (2,6ff.), womit die drohende Invasion der assyrischen Weltmacht gemeint ist. Das Vergehen Judas, wegen dessen es strafwürdig ist, bezeichnet Amos dahin: עַל מָאֳסָם אֶת תּוֹרַת ה׳ וְחֻקָּיו לֹא שָׁמָרוּ (2, 4). Das sind aber solche Bezeichnungen der religiösen Satzungen, die sich zugestandenermaßen nur im Deuteronomium finden; z. B. Deut. 17,19 לִשְׁמֹר אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה; — 4,44—45 וְזֹאת הַתּוֹרָה . . . אֵלֶּה הָעֵדוֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים; 6,1 u. a. m. Das ist so frappant, daß die Kritiker an den Worten des Amos, der die Terminologie des Deuteronium voraussetzt, den höchsten Anstoß nehmen, und einer von ihnen ausruft: Es wird dem Leser dieser Verse bei Inhalt und Form **ganz deuteronomisch zumute**[1]).“

[1]) Marti, Das Dodekapropheton z. St.

Wenn nun hier bei Amos die spezifisch-deuteronomischen Worte schon mehr als ein Jahrhundert vor Josia als geläufige erscheinen, so sucht man diesen schweren Anstoß *dadurch* aus dem Weg zu räumen, daß man diese ganze Androhung gegen Juda als einen späteren Zusatz streicht. Indessen diese Auskunft ist so widerspruchsvoll, daß sie versagt. Denn es ist undenkbar, daß Amos die herankommende Weltmacht Assyrien allen umwohnenden Staaten: Damask, Gaza, Tyrus, Edom, Ammon, Moab und Israel, d. h. Ephraim angedroht, Juda allein aber stillschweigend ausgenommen hätte. Glaubte er vielleicht, die Assyrier würden auf ihren Eroberungszügen gerade mit Juda eine sentimentale Ausnahme machen, etwa schonend um dieses Land herumziehen, während den Ephraimiten eine entsetzliche Katastrophe von ihnen aus zustieße (2, 14—16)? Es ist undenkbar, daß er über Juda geschwiegen hätte. Seine Drohung an Juda sind eben die Worte 2,4—5, die mit der kritischen These sich nicht vereinbaren lassen. Wenn zur Unterstützung der Beseitigung der unbequemen Stelle 2,4 behauptet wird, Amos nehme auch sonst auf Juda keine Rücksicht, so ist dies falsch angesichts der Stelle הוֹי הַשַּׁאֲנַנִּים בְּצִיּוֹן 6,1 und der weiteren Tatsache, daß der Prophet ja auch der anderen hier genannten kleinen Völker sonst in seinen Prophetien nirgends Erwähnung tut, ohne daß darum die Autentizität aller der Prophetien gegen diese in Kap. 1—2, 3 angetastet wird.

Hosea, der nach Kap. 1,4 vor dem Jahre 743 mit Prophetien hervortrat, eifert gegen die Vielheit der Altäre im Lande, ein Zustand, den in der Thora nur das Deuteronomium als verboten hinstellt, indem es nur *eine* Stätte der Gottesverehrung gestattet, (s. Deut. 12,2f.). Er spricht tadelnd: „Je *mehr* Früchte es (Israel) erlangte, desto *mehr Altäre schuf es*“ (10,1); — „denn es *baute Ephraim viele Altäre zur Versündigung*“ (8,11). Nirgends aber deutet er an, daß er mit dieser Verpönung der vielen Kultstätten etwas Neues sage. Er hätte sich ja der Antwort ausgesetzt, es ist nirgends die Vielheit von Altären verboten, sie ist im Gegenteil in Exod. 20,24

ausdrücklich erlaubt. Er setzt vielmehr dieses Verbot als ein vorhandenes und bekanntes voraus; das kann in der Thora nur das von Deut. 12,2 ff. ausgesprochene sein. — Auch daß er das Unwesen der Hierodulen (קְדֵשׁוֹת) rügt (4,14 וְעִם הַקְּדֵשׁוֹת יְזַבֵּחוּ), was doch beim Bāmōth-Dienst eine offizielle Einrichtung war, hat seine gesetzliche Verurteilung nur in Deut. 28,18. Sein Tadel הָיוּ שָׂרֵי יְהוּדָה כְּמַסִּיגֵי גְּבוּל (5,10) weist auf das Verbot לֹא תַסִּיג גְּבוּל רֵעֲךָ Deut. 19,14, 27,17 zurück.

Dazu stimmen nun auch weiter die geschichtlichen Berichte. Das Deuteronomium enthält, wie erwähnt, als charakteristische Forderung die der Einheit des Kultusorts. Nach Deut. 12,2 ff. sollten alle bisherigen Bāmōth vernichtet und alle Opfer (außer dem בְּשַׂר תַּאֲוָה 12,20 ff.) an „dem einen Orte, den Gott erwählen würde" dargebracht werden. Diese Forderung konnte selbstverständlich erst erfüllt werden, wenn tatsächlich ein zentrales Heiligtum, das allen Stämmen zugänglich war, bestand. Vor dieser Zeit waren naturgemäß Lokalheiligtümer, בָּמוֹת, erlaubt, wie dies in dem Gesetz Exodus 20,24 בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ ausgesprochen ist und daher auch die Mischna זבחים 14,5 ausführt. Das war durch die geschichtliche Lage bedingt und konnte nicht anders sein.

Nun wurde die Forderung der Abschaffung der בָּמוֹת nicht etwa zum ersten Male unter Josia nach Auffindung des Gesetzesbuches erfüllt, sondern schon 100 Jahre vorher unter König Hizqia. Das ist mehrfach bezeugt: 1) durch den geschichtlichen Bericht des Königsbuchs 2. K. 18,4: „Er (Hizqia) beseitigte die Bāmōth, zerbrach die Massebōth" usw., während derselbe Erzähler bei früheren Königen, auch solchen, die „das Rechte vor Gott taten", wie Asā, es ausdrücklich rügt, daß sie das Fortbestehen der Bāmōth duldeten (1. K. 15,14 usw. 2) durch die Rede des assyrischen Feldherrn Rabschāqe an das versammelte Volk von Jerusalem (2. K. 18,22): „Wenn Ihr sprechet, auf den Ewigen unseren Gott vertrauen wir, — ist das nicht derselbe (Gott), dessen Höhen und Altäre Hizqia beseitigt hat, indem er Juda und Jerusalem befahl, vor diesem Altar in Jerusalem müßt Ihr anbeten?"

Wie hätte es aber Hizqia wagen können, mit der Abschaffung der Bāmōth die im ganzen Lande bisher bestehenden Kultusverhältnisse so gewaltig zu erschüttern und durch deren Beseitigung die dort wirkenden Bāmōthpriester um Amt und Brot zu bringen, wenn ihn nicht ein Thōrāgesetz dazu legitimiert hätte, welches das Bestehen der Bāmōth für unerlaubt erklärte, d. h. das Deuteronomium?

Daß eine so alte, tiefgewurzelte heidnische Einrichtung, wie die der Bāmōth, die in die Zeit der Kanaanäer zurückreichte, nicht mit einem Schlag radikal zu beseitigen war, ist geschichtlich wohl verständlich. Kultusverhältnisse, mit denen die Sitten langer Jahrhunderte verknüpft waren, hatten gewiß eine zähe Widerstandskraft, um so mehr, als zahlreiche persönliche Interessen ihre Erhaltung begünstigten. Daher mußte 100 Jahre später seitens des Königs Josia wiederum die nachhaltigere Bekämpfung der Bāmōth einsetzen. — Daß aber schon ein Jahrhundert vor ihm und vor der Auffindung des Gesetzesbuchs Hizqia diesen Kampf geführt hat, daß also nicht erst seit dieser Auffindung des Thōrābuchs die Forderung der Beseitigung der Bāmōth aufkam, ist durch die oben aufgeführte geschichtliche Tatsache erwiesen, wie deren Verbot auch durch Hoseas Prophetien als ein bestehendes vorausgesetzt wird.

Zur Charakteristik der Weisen des Talmud.

Von Professor Dr. A. Sulzbach, Frankfurt a. M.

„Raba sagte: Die heilige Lade, welche zur Aufbewahrung der Gesetzestafeln diente, war von innen und außen mit Gold belegt, daraus können wir lernen, daß der Gelehrte, dessen Inneres nicht seinem Äußeren gleicht, kein Gelehrter ist". Ein anderer meint, er sei sogar verabscheuungswert (Joma 72b). Innen und außen reines Gold, Gesinnung und Handlung gleicher Art, kein Widerspruch zwischen Herz und Hand, mit anderen Worten: wahrhaft sein, das ist das Wesen des Trägers der

Thora. Nach Wahrheit streben, das Wahre erkennen wollen, das kennzeichnet unsere alten Weisen, das ist es, was sie allen Scharfsinn aufbieten ließ, die ihre Diskussionen so erschöpfend und für uns, die Leser, so anregend und geisterfrischend gestalten. Sie wollten Wahrheit, da mußte in die tiefsten Winkel hineingeleuchtet, da durfte nichts verdunkelt, Klarheit mußte geschaffen werden, denn es handelte sich ja um die heiligste Angelegenheit des jüdischen Volkes, um Erkenntnis der Thora und die praktische Betätigung ihrer Vorschriften. Wer aber nach Wahrheit strebt, der muß frei sein von Rechthaberei und Eigendünkel, und in dieser Beziehung waren und bleiben unsere alten Weisen für alle Zeiten vorbildlich. Davon überzeugen wir uns, wenn wir suchen, sie in ihrem Verkehr mit anderen kennen zu lernen und sehen, wie bei aller Achtung vor unsern Großen der Vorzeit, sie mit ihrem Urteil über deren Verfehlungen gegen die Wahrheit nicht zurückhalten.

Das Judentum kennt keine Menschenvergötterung und keinen Menschenkultus, die Thora hat es vor derartigen Verirrungen geschützt. Unsere großen Männer der Bibel sind Menschen mit menschlichen Schwächen, die Bibel selbst läßt sie nur als solche erscheinen. Und das ist gut so, fleckenlose Engel könnten wir nicht als groß und tugendhaft verehren, wer nicht sündigen kann, für den ist das Sichenthalten von der Sünde kein Verdienst. Wenn nun die Thora uns Vorgänge aus dem Leben unserer Vorfahren erzählt, ganz so, wie sie sich abgespielt, ohne besondere Bemerkungen daran zu knüpfen, so wissen unsere Weisen durch feine Beobachtung den versteckten Tadel, den die Schrift oft nur durch ein Wort anmerkt, ans Licht zu ziehen und es als Morallehre zu verwerten.

Jakob hatte, selbst ängstlich vor diesem Schritte, seinen Vater getäuscht und sich für Esau ausgegeben. Die Schrift gebraucht für diese Handlung den harten Ausdruck במרמה. Esau bricht, wie er von der Täuschung erfährt, darüber in bittere Klagen aus, und hier setzen unsere Weisen mit der

Bemerkung ein: זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו דכתיב כשמוע עשו את דברי אביו ויזעק זעקה גדולה ומרה והיכן נפרע לו בשושן הבירה שנא׳ ויזעק זעקה גדולה ומרה עד מאד. Zu einem Aufschrei hat Jakob dem Esau Veranlassung gegeben, wie es heißt: Als Esau die Worte seines Vaters hörte, da schrie er laut bitterlich auf; und wo wurde dieses vergolten? In der Hauptstadt Susa, denn es heißt: Er (Mardochai) schrie furchtbar laut und bitterlich auf (Ber. R. 67, 4[1]).

Die Wahrheit war verletzt; die Weisen nehmen nun die Gelegenheit wahr, auf die furchtbaren Folgen hinzuweisen, zu zeigen, daß die Verletzung der Wahrheit nicht ungesühnt bleibt, so daß aus diesen Folgen die Größe des Unrechts ermessen werden kann.

Ein anderes Beispiel. Jakob wurde von Laban getäuscht, der ihm statt der Rahel die Lea zuführen ließ. Er beklagt sich, so malen die Weisen den Vorgang aus, bei seiner Frau, daß auch sie ihn getäuscht, indem sie ihm geantwortet, da er sie mit Rahel angeredet, sich also für Rahel ausgegeben habe. Darauf antwortet sie: אית ספר דלית לי׳ תלמידים לא כן היה צווח לו אבוך עשו ואת עני לי׳. „Gibt es denn einen Gelehrten (?), der keine Schüler hätte? Hast du denn nicht auch deinem Vater geantwortet, als er dich „Esau" anredete?" (Ber. R. 70, 19).

„Wer andere täuscht, darf sich nicht beklagen, wenn er getäuscht wird", wollen unsere Weisen uns lehren, wenn sie Lea mit obigen Worten Jakob den gemachten Vorwurf der Unwahrhaftigkeit zurückgeben lassen.

Diese Empfindlichkeit gegen Unwahres, wie sie sich hier bei den Weisen des Talmuds zeigt, die für die Hochgestellten keine andere Moral gelten ließen als für die Niedriggestellten, war auch für ihr eigenes Tun ihnen Lebensregel, an sich selbst stellten sie vor allem den Anspruch, wahr zu sein. Die Lehre aus dem Tana d'be Elijahu, die sie als wertvolles Rüstzeug für das tägliche Leben uns in das Morgengebet einschalteten, gab ihnen die Richtlinie für die eigene Lebensführung: לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר ומודה על האמת ודובר אמת בלבבו. Gottes-

[1]) Man vgl. hierzu Sams. Raph. Hirsch, Commentar zu 1. B. M. Kap. 27.

fürchtig zu sein, vor allem in der Zurückgezogenheit, wenn man mit seinem Schöpfer allein ist, wo man nicht von Menschen gesehen wird, der Wahrheit die Ehre geben und in seinem Herzen wahr zu reden“. Der Wahrheit die Ehre geben. Das ist nicht so leicht wie es ausgesprochen wird, wenigstens nicht so leicht für einen großen Teil der Menschen. „Ich habe mich geirrt!“ wie wenige können es über sich bringen, dieses auszusprechen. Sich bloßstellen, sich etwas vergeben, seine Autorität herabsetzen, wer vermag diese Selbstopferung zu bringen? Unsere Weisen, sie konnten es, sie taten es, denn nicht ihre Person wollten sie zur Geltung bringen, der Wahrheit wollten sie dienen und um dieser zu ihrem Recht zu verhelfen, traten sie selbst gern in den Hintergrund zurück. Wie oft begegnet es uns im Talmud, daß die Größten und Weisesten sich gern überzeugen ließen und bereit waren, eine bereits ausgesprochene und zur Geltung gebrachte Meinung und Äußerung, wenn ihnen Gegenbeweise entgegengehalten wurden, wieder zurückzunehmen, indem uns gesagt wird: חזר בו מההיא. Statt auf die verschiedenen einzelnen Fälle einzugehen, weisen wir nur auf die Meinungsdifferenzen von בית שמאי und בית הלל hin, die sich alle auf die Praxis der Lebensführung bezogen, in denen die Hilleliten von den Schammaiten sich durch Beweise überzeugen ließen und der Wahrheit die Ehre gebend, ihre Ansicht zugunsten der entgegenstehenden als irrig erklärten und die Entscheidung der anderen für die Praxis zur Geltung brachten (S. Edioth I 12—14). Die sittliche Größe, die wir hier in dem Verhalten der Hilleliten zu bewundern Gelegenheit haben, besteht nicht nur darin, daß sie nicht auf ihrer Meinung beharrten und ihre Ansicht korrigierten, sondern vielmehr noch darin, daß sie das, was sie bereits gelehrt, zurücknahmen, und es also der Welt als irrig erklärten. חזרו להורות, sie müssen also vorher schon anders gelehrt und entschieden haben. Sie fürchteten nicht, eine solche öffentliche Erklärung müßten sie aus Rücksicht auf ihre Autorität unterlassen, sie wollten Wahrheit erkennen und Wahrheit lehren, da gab es für sie keine Rücksicht, und darin zeigt sich ihre Charaktergröße.

Besondere Hochachtung vor der Wahrheitsliebe und dem Bestreben unserer Weisen, die Wahrheit, unbekümmert um ihr eigenes Ich, nur die Wahrheit zu finden, entlockt uns die Tatsache, daß sie zur Bestätigung ihrer Ansicht nicht allein keinen Scheinbeweis gelten ließen, sondern vielmehr für den Gegner eintraten, wenn ein Beweis zu dessen Ungunsten sich als nicht stichhaltig erwies. Man gab gern die Waffe preis, die den Gegner schwächen und den andern stärken sollte, indem man jenem zur Hilfe eilte. Ich meine die Stellen, die uns im Talmud unter der Form תרגמה פלוני אליבא דפלוני begegnen. Abaji und Raba sind verschiedener Ansicht über eine Rechtsfrage. Eine Reihe von Beweisen aus Mischna und Boraitha werden gegen Abaji vorgebracht, alle aber widerlegt, bis einer angeführt wird, gegen den aber Raba zugunsten seines Gegners Abaji sich wendet, ihn widerlegt und damit seine eigene Position schwächt. Wie laut redet dieses תרגמה רבא וכו' für die Lauterkeit der Gesinnung unserer Weisen. (Vgl. Baba Mezia 22a.) So aber tritt auch andererseits Abaji für Raba ein. Das. 109a, Pesachim 12a. So auch zu eigenem Ungunsten Samuel für den Gegner Rab, das. 101a, Bechoroth 55a, R. Sera für Rabba, Erubin 88a; R. Chisda für R. Huna, Sabbath 115b; R. Nachman für R. Scheschet, Kethuboth 110a. Samuel erklärt seinem Gegner R. Jehuda, daß dieser Recht zu haben scheint, Erubin 29b, und R. Chija bar Joseph darf, ohne fürchten zu müssen Samuel zu beleidigen, diesen fragen, ob die Rechtsnorm seiner Ansicht gemäß festgesetzt sei oder nicht. Aber nicht nur den Kollegen gegenüber hielt man mit dem Bekenntnis eines Irrtums nicht zurück, auch der großen Volksmenge gegenüber hatte man keine Bedenken, den Irrtum einzugestehen. R. Nachman hatte sich überzeugt, daß er sich in einem Bescheide geirrt habe, er zögerte nicht, in öffentlicher Versammlung, man möchte sagen in feierlicher Weise, durch seinen neben ihm stehenden Sprecher, der besser vor der Menge sich verständlich machen konnte, zu erklären: „Was ich euch gesagt habe, ist ein Irrtum!“ Erubin 15b. Vgl. dazu Rabas Geständnis das. 104a. Ganz besonders werden wir überzeugt, daß es unsere Weisen einzig

und allein um die Feststellung der Wahrheit zu tun war, daß keine Spur von Rechthaberei oder hartnäckigen Beharrens auf der einmal gefaßten Meinung sie ihre Diskussionen führen ließ, wenn wir uns an die gewaltige Persönlichkeit des Akabja ben Mehallalel erinnern. Er war in einer halachischen Frage anderer Meinung als seine Kollegen, er konnte von der Unrichtigkeit seiner Ansicht nicht überzeugt werden; nichtsdestoweniger empfahl er vor seinem Tode seinem Sohne, sich in der betreffenden Frage nicht nach ihm sondern nach seinen Gegnern zu richten. „Ich habe die Entscheidung von meinen Lehrern, die die Majorität bildeten, empfangen, und die ihre Ansicht nicht widerrufen haben, darum hatte ihre Ansicht Geltung für mich, für dich aber, der du von mir meine Entscheidung und die gegenteilige von der Majorität gehört hast, bin ich nur einer, dessen Meinung der Wahrheit gegenüber bei dir keine Geltung beanspruchen darf" (Edijoth 5, 6). So verzichtet der gelehrte Vater auf den Beweis der Pietät seitens des Sohnes, einzig und allein um der Wahrheit willen. — „Sage nicht: ich will mich dem Studium hingeben, um zu Ehre und Ansehen zu gelangen, daß ich Rabbi oder Meister geheißen werde, sondern lerne Thora um ihrer selbst willen, um der Pflicht zu genügen!" Das war der Grundsatz unserer Weisen, und von diesem Gesichtspunkte aus verstehen wir es auch, wenn es Männer wie R. Jochanan ben Sakkai und sein Schüler Elieser ben Hyrkanos gab, die ihre Persönlichkeit bei ihrer Lehrtätigkeit vollständig in den Hintergrund treten ließen, die, ihrem Wissen und ihrem Scharfsinn nach wohl in der Lage gewesen wären, aus eigenem Entscheidungen zu treffen, und doch darauf verzichteten, als selbstschöpferische Lehrer zu glänzen und nicht zu bewegen waren, eine Lehre aufzustellen oder eine Entscheidung auszusprechen, die sie nicht von ihren Lehrern gehört hätten (Succah 28a).

Aus dieser seiner Lebensregel mag wohl — beiläufig gesagt — der zähe Widerstand, den Elieser in der Tannur schel Achnai-Debatte (B. Mezia 59a) den anderen Gelehrten gegenüber leistete, zu erklären sein. Nicht seine Meinung, die seines

verehrten und geschätzten Lehrers verteidigte er, und für ihn trug er die Strafe der Ausschließung, die für beide Parteien gleich schmerzlich war.

Wir haben erkannt, wie die Wahrheitsliebe, das Streben, die Wahrheit und nur die Wahrheit zu finden, das Forschen unserer Weisen erfüllte. Das glänzendste Zeugnis aber für diese Tugend legt der ab, der sich aus Liebe zur Wahrheit selbst desavouiert. Wie groß steht ein Mann da, der ein System gefunden, das ihm folgerichtig erscheint, bei dessen Bearbeitung er die höchsten seelischen Freuden genießt. Aber plötzlich klafft eine Lücke, es stimmt nicht mehr. Die meisten werden sich trösten: „es ist eben eine Ausnahme, keine Regel ohne Ausnahme, die Ausnahme bestätigt die Regel", und sie bauen ruhig weiter. Aber es gibt auch Helden der Wahrheit, die nicht mit solchen schwachen Ausflüchten den Bau, den sie errichtet, stützen wollen, sondern mit fester Hand das zertrümmern, was sie bis jetzt errichtet, die der Wahrheit kein Härchen krümmen wollen, und ein solcher Held war Simeon oder Nehemias aus Emmaus: שמעון העמסוני ואמרי לה נחמי׳ העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה כיון שהגיע לאת ה׳ אלקיך תירא פירש אמרו לו תלמידיו רבי כל אתין שכתורה שדרשת מה תהא עליהן אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כן אני מקבל שכר על הפרישה. Simeon aus Emmaus, nach anderem Nehemias aus Emmaus, suchte jede Partikel את in der Thora als Erweiterung des im dazu gehörigen Substantiv enthaltenen Begriffs zu erklären, bis er an die את ה׳ א׳ תירא gelangte. Da stockte er, denn er wußte nicht, was zu fürchten neben Gott noch hinzugefügt werden könnte. Da fragten ihn seine Schüler, wie es nun mit den anderen את, die er bisher erklärt, zu halten sei, da antwortete er: Wie ich mich belohnt gefühlt habe im Erklären, fühle ich mich belohnt im Aufgeben" (Pesachim 22b).

Seinen Lohn finden in der Forschung, darin wird Simeon aus Emmaus gewiß viele Genossen haben, am Forschen selbst sich erfreuen, sich erfreuen an gelungenen Resultaten, wer hätte dies nicht in sich empfunden bei seiner geistigen Tätigkeit. Aber seinen Lohn auch im Entsagen, im Aufgeben alles

dessen finden, in dem man sich in seinen Forschungen erfreut, dieselbe Genugtuung auch finden, wenn man sich sagen muß: Alles umsonst! In dieser Beziehung wird es der Genossen Simeons nur wenige geben. Aber diesen erfüllte es mit Genugtuung, sein ganzes System umzuwerfen, nicht sich auf Ausnahmen zu berufen, die die Regel bestätigen, sondern frei und offen vor seinen Schülern zu bekennen: Ich habe mich geirrt. Und was war hier die Genugtuung? Er hatte der Wahrheit die Ehre gegeben.

Und so trug die ganze Lebensführung der Weisen des Talmud das Gepräge der Wahrheit im Denken, im Lehren im sozialen Verkehr. Doch nicht nur das gesprochene Wort sollte wahr sein, auch das gedachte sollte sich als Wahrheit erweisen: ודובר אמת בלבבו, wie es R. Safra geübt, der als vorbildliches Beispiel aufgestellt wird. R. Safra stand im Gebete vertieft, als jemand in sein Zimmer trat und ihm ein Preisangebot für einen Verkaufsgegenstand machte. Wohl streiften die Worte das Ohr des Betenden, aber er ließ sich nicht stören und reagierte in keiner Weise auf sie. Der Käufer meinte, dem R. Safra sei der Preis zu niedrig und darum habe er seinem Angebote nicht einmal durch das Neigen des Kopfes seine Zustimmung gegeben, und er bot einen höheren Preis. Als R. Safra sein Gebet beendigt und den Gegenstand dem Käufer übergab, lehnte er es aber ab, das höhere Angebot sich zahlen zu lassen, da er im Herzen mit dem ersten zufrieden war. So bewährte er sich als ein דובר אמת בלבבו (B. Bathra 88a. Vgl. Raschi zu Mackoth 24a s. v. והעמידו).

Wenn die wenigen Beispiele, die wir hier angeführt haben, uns einen Blick in die Psyche unserer alten Weisen gestatten, so werden wir wohl erkennen, wie töricht diejenigen, welche vielleicht einmal einen oberflächlichen Blick oder auch nicht einmal einen solchen in den Talmud geworfen haben, urteilen, wenn sie von Haarspaltereien der Weisen des Talmud sprechen. Diese „Haarspaltereien“ dienten nicht dem Ehrgeiz oder der Rechthaberei, sie dienten der Erforschung der lautersten Wahrheit, die nur durch allseitige Beleuchtung des in Frage stehenden

Gegenstandes erzielt werden konnte. Wenn es galt den Scharfsinn der Schüler zu erproben, dann wird es ausdrücklich in der Berichterstattung hervorgehoben, daß die Frage לחדודי התלמידים gestellt worden war.

Nur eine Seite der praktischen Lebensführung der Weisen des Talmud haben wir hier zu behandeln versucht. Was ließe sich aber noch alles von ihnen sagen! Von ihrer Gerechtigkeit, ihrer Menschenliebe, ihrer Aufopferungsfähigkeit, ihrer Güte usw. Ohne uns eine Lebensbeschreibung seiner großen Männer geben zu wollen, lehrt durch gelegentliche Bemerkungen der Talmud sie uns kennen als mustergültige Vorbilder eines sittenreinen, Menschen und Gott wohlgefälligen Lebens. Edle Beispiele, nicht theoretisch erdachte, sondern dem vollen, wirklichen Leben entnommen, erziehen und begeistern, und so wird der Talmud, auch von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet und begriffen, zum schönsten und wirksamsten Lehrbuch der Moral, das wir unserer Jugend in die Hand geben können.

Das Thorastudium und die Frauen.

Von Dr. Felix Kanter, Zwittau (Mähren).

Über die bevorzugte Stellung, die die heilige Schrift der Frau einräumt, wurde bereits viel geschrieben und gesprochen. Ihr Geschlecht hindert sie keineswegs, gewisse Ämter und Würden zu bekleiden, wie ihre männlichen Genossen. Die heilige Schrift, die die Bestimmung der Frau darin erblickt, ihrem Gatten eine Genossin oder Stütze (עזר), nicht aber wie bei andern antiken Völkern ihm untertänig zu sein, nennt unter den Propheten und Richtern, unter den Dichtern und Helden auch Frauen und rühmt ihre Tugenden und Vorzüge. Dem Beispiele der Bibel folgt auch das rabbinische Schrifttum. Die zahlreichen Aussprüche der talmudischen Weisen, welche die hohe Stellung der Frau schildern, dürfen zum Teil wenigstens als bekannt vorausgesetzt werden.

Um so auffallender ist der Ausspruch eines Mischnalehrers über das Studium der Frauen. Er warnt geradezu die Väter davor, ihre Töchter in — der Thora zu unterrichten. Wenn einer seine Tochter Thora lehrt, so ist es, als ob er sie „Unsittlichkeit“ (תפלות, vgl. Raschi) lehrte. ר" אליעזר אומר כל המלמד בתו תורה כאלו[1] למדה תפלות (סוטה פרק ג' מ"ר).

In einem Vortrage über die soziale Stellung des Weibes bei den antiken Völkern, wies vor kurzem der Vortragende, ein österreichischer Gelehrter, auf diese Stelle hin und kam zu dem sonderbaren Schlusse, daß „bei aller Achtung, die das Judentum dem Weibe zolle, die Rabbinen bemüht waren, die Frauen vom Studium fernzuhalten. Die Vertiefung in das Studium des Gesetzes sei eine zu starke Zumutung für den weiblichen Geist, zudem auch unverträglich mit der Bewahrung der weiblichen Schamhaftigkeit (!). Andere Rabbinen behaupteten geradezu: die Weiber seien von leichtsinniger Art, und die geistige Ausbildung sei für sie gefahrbringend.“ Es ist natürlich hier nicht der Ort, gegen den Vortragenden und seine Ausführungen zu polemisieren, zumal Schreiber dieses ihm die gebührende Antwort nicht schuldig blieb. Wie falsch seine Behauptungen sind, geht am besten aus seiner Bemerkung hervor, daß „um die Zeit der Entstehung des Talmuds es manche Rabbiner gegeben hätte, die es für gut fanden, Moses zu übertrumpfen und ihre Weisheit gegen die seinige zu setzen“. Man braucht nicht erst ein hervorragender Talmudgelehrter zu sein, um zu wissen, daß es nie einen Rabbiner (d. h. einen Mischna- oder Talmudlehrer) gegeben, der es gewagt hätte, ein mosaisches Gesetz aufzuheben.

Um so schwieriger erscheint aber der Ausspruch R.

[1]) In manchen Ausgaben fehlt das Wörtchen כאלו (vgl. מסורת הש"ם z. St.), wonach das Studium der Thora einem Studium der Unsittlichkeit gleichkäme! Auch dem Talmud lag diese Lesart vor und er mildert sie eben durch die Hinzufügung des Wörtchens כאלו. Maimonides nimmt der Stelle dadurch die Schärfe, daß er in seinem Kommentar תפלות mit דברי הבאי ודברי משלים erklärt. Man lehre die Frau damit Scherz und Dichtung. Die Schwierigkeit der Kontroverse zwischen R. Elieser und R. Josua hebt er dadurch, daß er auch פרישות in des Letzteren Worten als פרוש מן העברות nimmt.

Eliesers, der das Thorastudium der Frauen mit dem der Unsittlichkeit vergleicht. Ist schon dieser Vergleich an und für sich sehr gewagt, so enthält diese Warnung gegen das Frauenstudium direkt einen Verstoß nicht nur gegen den Geist, sondern gegen den klaren Wortlaut der Thora. „Versammele das ganze Volk, Männer und Frauen, damit sie alle (auch die Frauen) die Lehre vernehmen und damit sie lernen, Gott zu ehrfürchten und zu beobachten all die Worte dieser Thora" — diese Vorschrift kommt in der Thora wiederholt vor (vgl. u. a. V. B. M. 31,12). Die Thora gebietet, die Frauen zu versammeln, damit sie lernen und R. Elieser warnt die Väter, ihre Töchter lernen zu lassen! Wie ist dieser Widerspruch zu verstehen?

Aber sehen wir einmal davon ab. Aus einer andern Mischna ist ersichtlich, daß auch Frauen in der Thora unterrichtet wurden, ja daß sie in bezug auf das Studium der Thora den Männern gleichgestellt werden. In Nedarim (Abschnitt 4, Mischna 3) heißt es: „Wer ein Gelübde getan . . . . darf ihn trotzdem lehren Midrasch, Halachot und Agadot, aber er darf ihn nicht lehren die heilige Schrift (מקרא); seine Söhne und seine Töchter darf er trotzdem in der heiligen Schrift unterrichten." Diese Mischna [1]) bleibt ganz unwidersprochen, ein Beweis dafür, daß sie von allen Tannaim einmütig akzeptiert wurde.

Eine andere Mischna. Im Traktat Kidduschin (Abschnitt 4, M. 13) heißt es: Eine Frau darf keine Schullehrerin (Schulleiterin) sein. Die Gründe dafür sind dort angegeben. Wenn aber die Frau nicht lernen darf, wie sollte sie lehren können? Die Frage bleibt demnach offen: wie konnte R. Elieser das Studium der Thora den Frauen verbieten!

Um allen Schwierigkeiten zu begegnen, möchte ich die Behauptung aufstellen, daß die zitierte Mischna in Sota (3, 4) auf nicht angemessener Übersetzung des Wortes תורה beruht.

Betrachten wir diese Mischna etwas genauer. Sie lautet . . . . Deshalb sprach ben Asai: jedermann ist verpflichtet,

---

[1]) Sie wird merkwürdiger Weise nur von R. Elia Wilna zitiert ביאורי הגר"א ש"ע י"ד סי' רמ"ו אות כ"ד.

seine Töchter Thora zu lehren . . . . R. Elieser sprach: Wenn einer seine Tochter Thora lehrt, so ists, als lehre er sie Unsittlichkeit. R. Josua sprach: Eine Frau will lieber ein Maß und Unsittlichkeit als neun Maße und Enthaltsamkeit. Er pflegte zu sagen: Ein närrischer Überfrommer, ein schlauer Bösewicht und ein weiblicher Sonderling . . . . zerstören die Welt." Hier handelt es sich also offenbar um eine Kontroverse zwischen Ben Asai, R. Elieser und R. Josua. Ben Asai ist für das Unterrichten der Töchter in der Thora (wenn auch der Ausdruck מכאן = daraus etwas schwierig ist); R. Elieser ist gegen diesen Unterricht. Hingegen ist die Ansicht R. Josuas völlig unklar. Ist er für oder gegen diesen Unterricht? Und dann, was soll der Nachsatz bedeuten: Er pflegte zu sagen: ein närrischer Überfrommer usw., welcher Nachsatz doch seinen früheren Ausdruck bekräftigen sollte?

All diese Schwierigkeiten werden leicht behoben, wenn man auf den Anfang dieser Mischna näher eingeht. Dieselbe handelt von einer des Ehebruches verdächtigten Frau (אשה סוטה), die gezwungen wird, das „bittere Wasser" (מים המררים), vom Priester verabreicht, zu trinken. Nun heißt es in der zitierten Mischna: Kaum hat sie das Wasser getrunken, da wurde ihr Gesicht grün, ihre Augen traten hervor usw. und man beeilte sich, sie aus dem Heiligtume zu entfernen, damit sie es (durch ihren sichern Tod) nicht verunreinige. So ungefähr heißt es auch in der Thora, daß nämlich die verdächtigte Frau, falls der Verdacht nicht unbegründet und sie schuldig ist, ein jähes und trauriges Ende nehme. Nun aber fügt die Mischna hinzu, was in der Thora nicht gesagt und in dem betreffenden Abschnitte nicht einmal angedeutet ist: Hatte sie (die Frau, der das „bittere Wasser" gereicht wurde) irgendein Verdienst, so blieb die (eben geschilderte furchtbare) Wirkung aus. Je nach der Größe des Verdienstes, das sie aufzuweisen hat, wird die Wirkung des bitteren Wassers aufgeschoben: manchmal trifft die Wirkung erst ein Jahr später, zuweilen auch nach zwei, ja auch nach drei Jahren ein. Daraus (d. h. aus dieser Lehre von der aufschiebbaren Wirkung des „bitteren

Wassers“) zog Ben Asai die Lehre: Jedermann sei verpflichtet, seine Tochter diese Lehre (von der aufschiebbaren Wirkung des Wassers) zu lehren, denn, kommt sie einmal in die Lage, das bittere Wasser zu trinken (ohne daß die angedrohte Strafe sich an ihr vollzieht), dann wird sie wissen, daß die Wirkung nur aufgeschoben ist (wegen irgendeines Verdienstes) und daß die Strafe sie trotzdem ereilen wird — in einem Jahre, oder nach zwei und drei Jahren.

R. Elieser ist der Ansicht, man soll diese Lehre (von der aufschiebbaren Wirkung) die Töchter lieber nicht lehren. Denn, wer seine Tochter diese Lehre lehrt, verleitet sie gleichsam indirekt zur Unsittlichkeit. Solange eine Frau die in der Thora angedrohte Strafe und ihre momentane Wirkung fürchtet, wird sie sich wohl hüten, vom Wege der Tugend abzuweichen, weiß sie aber, daß infolge eines Verdienstes die angedrohte Strafe der Thora hinausgeschoben wird, dann wird sie leichter zur Sünde verleitet werden und die eheliche Treue brechen.

Diese Befürchtung, daß eine Frau durch die Kenntnis dieser Mischna sich zur Unsittlichkeit verleiten lassen könnte, ist eigentlich unbegründet, denn schließlich wird sie die Strafe doch ereilen in einem Jahre oder spätestens nach zwei oder drei Jahren. Deshalb bemerkt R. Josua: Es gibt Frauen, die sich mit einem Maße begnügen, wenn sie dabei dem Laster ‘frönen können’ als neun Maße, wenn sie dabei gezwungen sind, ein streng sittliches Leben zu führen. Mit andern Worten: Mancher Frau würde es genügen, zu wissen, daß die Strafe, wenn auch für ein bis drei Jahre aufgeschoben wird, um eine Sünde zu begehen, die sie sonst unterlassen hätte. Ein Jahr der Sünde ist mancher Frau lieber als neun Jahre ohne Sünde. Und die Sittengeschichte aller Zeiten und Länder lehrt, daß es auch solche Frauen gab und leider noch gibt, die für eine Stunde sündhaften Glückes ihr ganzes Leben freudig aufs Spiel setzen. Solche Frauen bilden keineswegs eine Ausnahme. Denn R. Elieser pflegte zu sagen: . . . . „eine Frau, die enthaltsam ist (אשה פרושה) . . . zerstören die Welt, d. h. auf solchen (Ausnahmen) kann die Welt nicht beruhen. In der

Regel sind die Frauen nicht enthaltsam. Deshalb ist es angemessen, die Lehre von der aufschiebbaren Strafe unter den Frauen nicht zu verbreiten. Die in der Thora angedrohte Strafe wird gar mancher Furcht vor der Sünde einflößen und sie veranlassen, tugendhaft zu bleiben.

Nach dem Gesagten ist die Kontroverse in der zitierten Mischna ganz klar. Es sind darin drei Ansichten vertreten. Ben Asai ist für die Popularisierung dieser Tradition (תורה), R. Elieser dagegen, und R. Josua ist ganz der Ansicht R. Eliesers, die er zu begründen sucht. Alles dreht sich um diese Lehre (תורה = Tradition) der Mischna, die im Talmud begründet wird, nicht aber um den Unterricht in der Thora, d. h. in der Bibel (מקרא), von dem die Frauen nicht ausgeschlossen sind. Es fragt sich bloß: Sollen die Frauen auch die Tradition (und besonders diese Tradition) lernen oder nicht? Darüber sind die Ansichten geteilt.

Daß die Tradition (תורה שבע״פ) ebenfalls Thora genannt wird, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. So sei nur auf den bekannten talmudischen Ausdruck hingewiesen תורה היא וללמוד וכו״.

Im Obigen ist eine Erklärung der Mischna versucht, die von der üblichen abweicht. Unsere Dezisoren haben freilich die Stelle in dem allgemein geläufigen Sinne genommen und unter ihnen auch Maimonides (vgl. ש״ע י״ד סי׳ רמ״ו סע׳ ו׳ wörtlich nach רמב״ם הלכ׳ ת״ת פ״א ה׳ י״ג). Aber auch nach ihrer Anschauung ist bei dem Verbot des Thorastudiums für die Frau nur an die eigentliche Form talmudischer Diskussion gedacht, für welche die Frau ihrem mehr auf das Gefühlsmäßige eingestellten Naturell gemäß nicht die rechte Fähigkeit mitbringt. Sie könnte aus dem Talmudstudium und aus einer religionsphilosophischen Erörterung der Bibel eigenartige Konsequenzen ziehen. Die Beschäftigung mit der heiligen Schrift soll ihr nicht versagt sein (vgl. ט״ז a. a. O.). Wer nicht einer übertriebenen Gleichstellung der beiden Geschlechter das Wort redet und die Grenzen, welche die Natur selbst gesteckt, anerkennt, wird die Berechtigung dieser Beschränkung verstehen und billigen.

Menschenopferkult und Judentum.

Von Rabbiner Dr. Ludwig Rosenthal, Cöln.

Nicht das Gute in seines Wesens tiefstem Grund, nicht den treuen Freund und erbarmungsvollen Vater sieht die ursprüngliche Vorstellung des heidnischen Menschen in Gott und den Göttern. Das Grauen vor den Schrecken einer in ihren Ursachen und Wirkungen unerkannten Natur verdichtet sich bei ihm zu der Vorstellung von unheimlichen, übermenschlichen Mächten, die den Menschen hassen und verfolgen, in seinem Glück ihn beneiden und an seinem Leid sich ergötzen, die man darum versöhnen und in guter Laune halten muß, um an ihrem Grimm nicht zugrunde zu gehen. δῶρα θεοὺς πείθει. Geschenke vom wertvollsten Besitz des Naturmenschen, die ersten und besten Früchte seines Feldes, die schönsten Tiere seiner Herde — Geschenke aber auch, wenn das alles fruchtlos geblieben ist, vom Allerkostbarsten, das die Erde trägt, vom Menschen selber, welcher, der Götter Zorn und Rache hingeopfert, mit seinem Blute diese Zornesglut dämpft und von den Überlebenden abwendet.

I.

In jenem Teile der Welt, der, um das heutige Palästina gruppiert, die Geburtsstätte der ältesten Kulturen und Religionen und der Ausgangspunkt für die Geschichte der Menschheit geworden ist, im Länderkomplex zwischen Nil und Euphrat, spielt das Menschenopfer[1]) in den religiösen Vorstellungen der dort ansässigen Völker durch Jahrtausende hindurch eine entscheidende Rolle, als eine Zentralidee, in der sich die mehr oder minder geklärten Triebe und Gedanken wie in einem Knoten-

[1]) Vgl. dazu die in Sammlung des historischen Materials vorzügliche Arbeit von P. Dr. Evaristus Mader, Die Menschenopfer usw., Biblische Studien, 14 Bd., Freiburg i. B. 1909. Auf sie gehen die folgenden geschichtlichen Hinweise in der Hauptsache zurück. Auch ihr apologetischer Teil ist eben so gründlich-wissenschaftlich wie lehrreich, wenn auch den Verfasser seine christliche Grundanschauung dem jüdischen Gottesbegriff nicht vollkommen gerecht werden läßt.

punkt vereinigen. Halten wir zunächst den Blick auf das bedeutende Kulturland Ägypten gerichtet, so tritt uns beispielsweise als eines der ältesten und unbedingt einwandfreien Zeugnisse entgegen die im Jahre 1898 in Hierakonpolis ausgegrabene große Schiefertafel des Königs Nar Mer aus der zweiten thinitischen Dynastie. Sie zeigt auf der einen Seite den König, wie er einen vor ihm knieenden, fast nackten Menschen niederschlägt, hinter ihm hält der Diener das Weihgefäß; auf der anderen Seite steht der König mit einem Priester vor einer Doppelreihe von zehn geköpften Feindesleichen, deren Arme fest an den Leib geschnürt sind, während die abgehauenen Köpfe zwischen ihren Beinen liegen. — In gleich anschaulicher Weise bezeugen die Grabdenkmäler Seti's I. und anderer Könige der 19. Dynastie (1330—1260) den Menschenopferkult Ägyptens. Und während man zu Abydos in Oberägypten die rothaarigen Libyer opferte, mußte man in Unterägypten mit den blonden Seeräubern und Reisenden aus Griechenland vorlieb nehmen, die irgendein Geschick an die Küste verschlagen hatte; im 14. und 15. Gesang der Odyssee, in den Berichten, die der heimgekehrte Odysseus von seinen Schicksalsgenossen erhält, hat uns Homer die Kunde davon aufbewahrt. Aber auch die historischen Schriftsteller der Griechen und Römer bestätigen die ägyptischen Menschenopfer mit manchen bemerkenswerten Einzelheiten. Daß die Ägypter besonders rote Menschen als Opfer geschlachtet und in Heliopolis lebendig verbrannt haben, bezeugen Diodor und Porphyr; und Prokop berichtet von Menschenopfern, die auf der Nilinsel Philä für Isis, Osiris und den Sonnengott dargebracht wurden; ja noch zur Zeit des Kaisers Theodosius, um 390 n. d. g. Z., fand man, nach dem Kirchengeschichtsschreiber Rufinus, im Innersten des Serapistempels in Alexandria abgehauene Kinderköpfe mit vergoldeten Lippen. — Von den Bauopfern der alten Ägypter, die man zur Bewachung und zum Schutz der Wohnungen, besonders bei Tempeln und öffentlichen Bauten dargebracht, berichtet Plutarch, daß man dazu Menschen und Tiere von roter Farbe auswählte, um mit ihrem Blute die Fundamente des Baues zu besprengen.

Daß das Blut geopferter Kinder bei den Ägyptern als Heilmittel gegen den Aussatz Verwendung fand, bestätigt Plinius, und es ist bemerkenswert, daß im jüdischen Schrifttum sowohl die Pentateuchparaphrase des Jonathan ben Usiel, wie der Midrasch Rabba die vom Pharao des Auszugs angeordnete Tötung der israelitischen Kinder dahin erklären, der Ägypterkönig sei vom Aussatz befallen gewesen und habe das Blut der israelitischen Kinder zu seiner Heilung verlangt, um sich darin gesund zu baden.

Vom Nil wenden wir uns zum Euphrat, zu den assyrisch-babylonischen Reichen. Hat sich am Nil das werdende Israel mehrere Jahrhunderte lang in heidnischer Umgebung befunden und auf der einen Seite seine Gegensätzlichkeit herausgebildet, auf der anderen bestimmte Eindrücke jedenfalls auf sich wirken lassen, so ist es Assyrien und Babylon gegenüber das volkgewordene Israel, das infolge seiner Eingliederung in das mächtige Weltreich am Euphrat und Tigris in die nächste Berührung mit heidnischer Kultur und Religion gleichfalls Jahrhunderte lang gelangte. Haben uns in Ägypten Schieferplatten und Grabgemälde vom Menschenopferkult erzählt, so geben uns für Assyrien und Babylon die uralten Siegelzylinder die entsprechenden Nachrichten. Solche Siegelzylinder aus der Zeit von 2500—2000 stammend und von unbezweifelbarer Echtheit, zeigen uns folgende Szenen: vor dem Sonnengott Samas steht ein Altar mit Pflanzenopfern, rechts und links zwei als Priester charakterisierte Männer, zwischen denen ein fast nackter Mensch kniet, auf den beide mit wuchtigem Schlage ausholen. Ferner: Ein Priester erhebt das große Opfermesser zur Schlachtung eines Kindes, während ein anderer mit der Schale in der Hand dem sitzenden Gott eine Libation spendet. Einen deutlichen Hinweis auf die assyrisch-babylonischen Menschenopfer haben wir in der H. Sch. selbst — im 2. B. d. K. 17, 30 ff., — wo von den, nach dem Fall des Reiches Israel nach Samaria verpflanzten, assyrisch-babylonischen Kolonisten die Rede ist, und wo es heißt: „Die Sepharviter verbrannten ihre Kinder im Feuer dem Adrammelech und Anammelech, den

Göttern von Sepharvaim" — und wo nachweisbar unter Sepharvaim eine babylonische Stadt, und unter Adrammelech und Anammelech babylonische Gottheiten genannt sind. — Wie lange sich übrigens auch in Babylon, wie in Ägypten, der Menschenopferkult erhalten hat, das bezeugt eine Rede des Kaisers Konstantinus im 4. nachchr. J., vom Aberglauben und Götzendienst, wiedergegeben bei Eusebius, in der es heißt: „Der Aberglaube hat zur Opferung nicht allein der stumpfen Tiere, sondern auch der beseelten Menschen geführt; nach den Religionsgesetzen der Assyrer und Ägypter werden unschuldige Menschen in ehernen, zur Glut gebrachten Götzenbildnissen hingemordet. Das weiß ich nicht etwa vom Hörensagen, sondern habe es mit meinen eigenen Augen gesehen."

Als dritte Völkergruppe fassen wir alle die Nationen zusammen, die als Nachbar-, Grenz- und Mitvölker, wenn auch nicht in dem Maße wie Ägypten und Assyrien, so doch intensiv genug mit dem Volke Israel im Lauf seiner ganzen Geschichte in Berührung und Gegensatz treten: die Araber, Moabiter, Ammoniter, die Kananäer und die Phönizier mit ihren Niederlassungen im Bereiche des ganzen Mittelländischen Meeres. Die alten Araber haben bis über die Zeit Mohammeds hinaus die Menschenopfer gekannt und geübt. Neben Kriegern waren besonders auserlesene Knaben als Opfer beliebt. Noch die Sarazenen opferten dem Morgenstern Venus bei seinem Aufgang das Beste aus der Beute, besonders schöne Knaben, in deren Ermangelung ein weißes Kamel. Frauen und Sklavinnen werden den Göttern vermählt, d. h. geopfert. Mohammed rühmt von sich, daß sein Vater Abdallah zum Opfer bestimmt gewesen, dann ausgelost worden sei. Noch heute werden bei arabischen Stämmen kranke oder schuldige Personen mit dem Blute geopferter Tiere bestrichen mit den Worten: „Die eine Seele erlöst die andere" — vielleicht nichts anderes als die Rest-Idee des ursprünglichen Menschenopfers. — Für die dem Milkom (der uns als biblischer Moloch noch begegnen wird) dargebrachten Menschenopfer der Moabiter und Ammoniter, der unmittelbaren Grenznachbarn

Israels im Osten, haben wir in der Bibel selbst ein klassisches Dokument, den König Mesa von Moab, von dem das 2. B. d. K. C. 3 berichtet: „Als der König von Moab sah, daß ihm der Streit zu stark wurde, . . . nahm er seinen erstgeborenen Sohn, der König werden sollte an seiner statt, ויעלהו עלה und opferte ihn als Brandopfer auf der Mauer; da kam großes Entsetzen über Israel, und sie zogen von ihm ab und kehrten zurück ins Land.“ Mit grauenhafter Deutlichkeit haben wir hier das Motiv des Menschenopfers, seine Ausführung und seine Wirkung, die den unseligen, verblendeten Vater und Mörder in seinem Wahn, ein gottgefälliges Werk vollbracht zu haben, sicher noch bestärkt hat. — Für das alte Kanaan haben die neuesten Ausgrabungen der Engländer und Deutschen in Palästina die biblischen Hinweise auf die kanaanitischen Menschenopfer deutlich bestätigt. So grub Sellin in Ta'annek, nördlich von Samaria, einen Felsaltar aus, der von einigen 20 in Krügen befindlichen Kinderleichen umgeben war; ebenso fand er Skelette quer über den Fundamentsteinen der alten kanaanitischen Westburg und auch bei Privathäusern in Ta'annek, womit also das Menschen-Bauopfer der Kanaaniter augenscheinlich bezeugt ist. In Gezer machte die englische Expedition unter Stewart Macalister unter dem großen, dort aufgedeckten altkanaanitischen Astartetempel (der auf 1500—1300 zurückgeht) die gleichen Funde in noch größerem Umfange. — Phönizien und seine Kolonien, besonders Karthago, rücken weniger durch heimatliche Inschriften, als durch Zeugnisse aus Griechenland und Rom, mit denen sie sich ja im Lauf der Geschichte kulturell und kultuell aufs mannigfachste berühren, in die historische Beleuchtung hinsichtlich der Menschenopfer. In kritischen Lagen des Staates hatten in Phönizien die Könige und Vornehmen die Verpflichtung, durch den Opfertod eines ihrer liebsten Söhne den erzürnten Gott Kronos zu beschwichtigen. Bei der Belagerung Karthagos durch Agathokles 350 v. d. g. Z. wurden 200 Knaben aus dem vornehmsten Adel geopfert. Das See-Menschenopfer, das die Phönizier unter den vom Stapel laufenden Schiffen darbrachten, um sie gegen den Sturm zu feien, kehrt bei den Griechen

wieder, bei denen sich ja schon in der vorhomerischen Periode starke phönizische Einflüsse auf Lebensweise und religiöse Gedankenwelt geltend machen. Agamemnon muß sein ältestes Kind schlachten, bevor er die Ausfahrt von Aulis antritt, Polyxene muß am Grabe des Achill verbluten, als man sich zur Heimfahrt rüstet. Von den übrigen Mittelmeerländern sind Kreta und Rhodus zu nennen, wo alljährlich im 6. Monat ein wohlgemästeter Mensch zu Ehren des Kronos verblutete; Cypern, wo man dem Zeus, Lesbos, Tenedos und Chios, wo man dem Herakles und dem Dionysus mit dem Beinamen der „Zerfleischende" — dem letzteren unter entsetzlichen Greueln — Menschenopfer darbrachte; Athen, wo am Fest der Θαργήλια alljährlich zwei Menschen, mit Feigen behangen, zur Sühne für die übrigen und zur Reinigung der Stadt verbrannt wurden; Jonien und Arkadien, von denen die gleichen Opfer aus dem 6. vorchristlichen bzw. 2. nachchristlichen Jahrhundert bezeugt sind; das südliche Gallien, wo im heutigen Marseille, 600 v. von den Phöniziern begründet, der Brauch bestand, bei Pest einen Menschen zu mästen, im Kleiderschmuck durch die Stadt zu führen und dann von einem Felsen herabzustürzen — während Cäsar im Bellum Gallicum berichtet, daß die Gallier ungeheure, aus Ruten geflochtene Götterbilder mit lebenden Menschen anfüllten und anzündeten; und endlich Spaniens phönizische Kolonien, Gades und Numantia, wo der Kronoskult offiziell eingeführt war, und noch Pompeius Scheußlichkeiten mit ansah, über die wir den Schleier der Vergessenheit hüllen wollen.

(Schluß folgt.)

Gesetzestreue.

Von

G. M.

Das Gesetz erzieht zur Strenge
Gegen deine eignen Sünden,
Aber nur beschränkte Enge
Kann darauf den Haß begründen.

Nur die Einsicht höchster Liebe
Fühlt des Zornes tiefste Quelle
Und das Ende zarter Triebe
Just an des Bewußtseins Schwelle.

Manneskraft und Frauenmilde
Müssen zueinander halten,
Um in Gottes Ebenbilde
Neue Welten zu gestalten.



Unsre besten Tröster bleiben die gesetzestreuen Alten,
Die in einem langen Leben jedem Anprall Stand gehalten,
Die in Sturm und Wetterwüten auf des Lebens Pilgerfahrten
Sich den reinen Kinderglauben fest und ungebeugt bewahrten.
Nur aus hartem Stoffe bauen sich die festgefügten Säulen,
Die da unerschüttert ragen, ob auch Stürme sie umheulen,
Aber wer in Zweifelsqualen auf dem Lebenswege jammert,
Fühlet Halt und Stütze, wenn er sich an solche Säule klammert.
Nimmer hier auf Erden lösen sich die alten, ew'gen Fragen;
Der uns schuf, den Weg zu gehen, lehrt uns, seine Lasten tragen,
Lehret menschlichen Vermögens enge Grenzen uns erschauen
Und allein auf unsres Wollens reine, echte Wärme bauen.
Unserm Volke ist ein enger festumgrenzter Weg gewiesen,
Und in jedem unsrer Schritte wird die ew'ge Macht gepriesen.

Jedes Tun beherrscht die Regel; durch die ganze Stufenleiter
Ist von der Geburt zum Tode stets uns das Gesetz Begleiter.
Aber ach, in unserm Innern ruhen Keime wilder Gährung,
Und vergebens ringt und kämpfet unser Sinn um volle Klärung,
Immer wieder stößt das Leben uns in seine wilde Brandung,
Und das steile Ufer wehret uns die feste, sichre Landung.
Darum heißt es, sich bewaffnen mit dem Mut, der nimmer sinket,
Ob das Ziel auch, kaum erkennbar, in der weit'sten Ferne winket.
Wollen, immer wieder wollen mit der zähen Kraft des Strebens,
Das uns stille weitertördert jede Stunde unsres Lebens.



Ich horchte still den Worten meines Mundes,
Da ich des Regenbogens Pracht erschaut,
„Gelobt sei, der gedenket seines Bundes"
Entfuhr es meinen Lippen klar und laut.

Gelobt sei Er, der Seinen Bund bestätigt,
Sein Wort und Seine Treue uns bewahrt,
Und der sich heut' wie immerdar betätigt,
Wenn er in Wundern sich uns offenbart.

Ob es ein Lichtstrahl ist, der sich gebrochen,
Ein Sonnenglanz in diamant'ner Flut,
In Seinem Werk hat uns der Herr gesprochen,
Und im Gesetz, das ihm zu Grunde ruht.



Und seid ihr nur Schiffer auf sinkendem Boot,
So haltet geschlossen zusammen,
Und laßt euch, von heiligem Eifer umloht,
Zur reinsten Begeist'rung entflammen.

Und macht euch mit redlichem, forschendem Sinn
Die alten Gesetze zu eigen,
Und suchet die ewige Wahrheit darin,
Die spröd' sie dem Zweifler verschweigen.

Und sucht in des Lebens enteilendem Traum
Das Dauernde, Echte und Wahre,
Im alles umspannend unendlichen Raum
Das Reine, das Feste und Klare.

Und kämpfet in festen, geharnischten Reih'n
Den Kampf eures zeitlichen Lebens,
Dann tragt ihr des ewigen Ahnung hinein
Und wandert den Weg nicht vergebens.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

1. Jahrgang. | Mai 1914 / Ijar 5674 | Heft 5.

Die Exposition zum Buche Ruth.

(Zum Schewuoth-Feste.)

Von Rabbiner Alexander Adler זצ"ל Moisling-Lübeck[1]).

Die Darstellungskraft und künstlerische Fähigkeit des Epikers wie des Dramatikers bekundet sich nicht zum geringsten Teile in der Art und Weise, wie sie die Vorgeschichte ihrer Fabel, die in den Charakteren der handelnden Personen und in den historischen Verhältnissen gegebenen Voraussetzungen behandeln, wie sie dem Hörer den Zugang zum Verständnis der eigentlichen Handlung erschließen. Die meisterhafte Erzählungskunst der Bibel hat nun stets die ehrfürchtige Bewunderung aller großen Geister erweckt. So wollen wir hier am Buche Ruth zeigen, mit wie wenigen Strichen der Leser in das einzig schöne Seelengemälde unseres Schewuoth-Idylls eingeführt wird, wollen unter der Führung agadischer Aussprüche unsrer Weisen erkennen, wie durch unmerkliche feine Einzelzüge die ganze geschichtliche Situation und eine

[1]) Wir geben hier zwei Dahingegangenen das Wort: dem hochverdienten Rabbiner, der vor zwei Menschenaltern diese exegetischen Bemerkungen geschrieben und seinem uns leider allzufrüh entrissenen Enkel Dr. David Carlebach זצ"ל, aus dessen hinterlassenen Papieren uns die Abschrift mit den Worten der Einleitung und des Schlusses zur Verfügung gestellt wird. — Wir wissen wohl, die moderne Exegese geht andere Wege. Aber die obigen Ausführungen sind ein rührendes Dokument, mit welcher Innigkeit und Liebe unsere Alten das Bibelwort zu lesen wußten. Auch wir können davon lernen.

vollständige Charakteristik aller Beteiligten in erstaunlicher Weise erhellt und erschlossen wird.

V. 1. ויהי בימי שפט השפטים ויהי רעב בארץ וילך איש מבית לחם יהודה לגור בשדי מואב הוא ואשתו ושני בניו׃

ויהי בימי שפט השופטים. Bekannt ist, daß die Agada den Anfang unseres Buches in dem Sinne faßt: „Es war, als man die Richter richtete“ und darin einen Hinweis erblickt auf die trüben inneren Zustände unseres Volkes in jener Epoche. Verständlich wird diese Deutung besonders durch eine Massora zu unserer Stelle, die die Worte שפט השופטים mit denen aus dem Gebete Jehoschaphats (II. Chr. 20,9): „wenn uns Unglück trifft, das richtende Schwert, Pest und Hungersnot . . .“ und dem Spruche (Prov. 31,9) „Tu du den Mund auf und tritt richtend ein für den Armen und Dürftigen“ in Verbindung bringt. Auch hier war die Hungersnot ein richtendes Schwert, weil man für den Armen und Bedrückten nicht Recht schuf. Der Midrasch אוי לדור ששפטו את שופטיהם baut sich offenbar auf dem eigentümlichen Ausdruck unseres Verses auf, denn warum heißt es nicht einfach ויהי בימי השפטים oder steht nicht der Name eines bestimmten Richters? Oder wenigstens hätte der Artikel in השפטים nach dem Infin. konstr. fortbleiben sollen. So schien denn dem Midrasch auch die Deutung השפטים als Akkus., von שפט abhängig, zulässig: „als man die Richter richtete.“

ויהי bezeichnet meist ein Unglück. ויהי—ויהי Ein Übel zieht das andere nach sich. רעב eine der drei gewöhnlichen Geißeln דבר חרב רעב

בָּאָרֶץ im Lande κατ' ἐξοχήν, in ארץ ישראל.

וילך איש als Reicher, Einflußreicher, welcher durch seine Entfernung die Zurückbleibenden entmutigte.

Eine מסורה stellt die beiden Stellen zusammen: וילך איש מבית לוי (Ex. 20,1) und unsere וילך איש מבית לחם. Die Parallele weist auf die beiden Erlöser Israels, dort Moses, hier David. Das Vergehen Elimelechs ward durch Gottes Lenkung zum Heile Israels. Daß der Name nicht gleich bei וילך איש steht, deutet auf seine Absicht hin, unbemerkt mit seiner

Familie das Land zu verlassen. לגור בשדי מאב. Zuerst war seine Absicht, nur kurze Zeit fort zu bleiben wegen der Felder Moabs, d. h. des Feldertrages, im Gegensatz zur Hungersnot in Kenaan; aber daß er gerade Moab erwählte, gereicht ihm zum neuen Vorwurfe. Zu dem Volke, dessen Ungastlichkeit Deut. 23,4 f. mit den Worten gebrandmarkt wird: „die euch nicht begrüßt mit Brot und Wasser", nahm er seine Zuflucht. — הוא ואשתו ושני בניו. Nachdem es vorher heißt וילך איש, daß er als Mann, als Haupt der Familie diesen Plan verfolgte, heißt es hier, daß Weib und Kinder, in ihrer, dem Familienoberhaupt untergeordneten Stellung ihm folgten, daher הוא. Und deshalb später ותשאר היא ושני בניה sie und ihre Kinder auch zunächst von der den Elemilech treffenden Strafe verschont bleiben. Nach des Vaters Tode befestigten aber die beiden erwachsenen Söhne durch moabitische Heirat ihren dortigen Aufenthalt aufs neue; daher traf auch sie die Strafe. Die Mutter, auch hier unbeteiligt, blieb auch hier wieder verschont und abermals heißt es ותשאר היא משני ילדיה ומאישה.

V. 2. ושם האיש אלימלך ושם אשתו נעמי ושם שני בניו מחלון וכליון אפרתים מבית לחם יהודה ויבאו שדי מואב ויהיו שם.

Nach der Erklärung, daß Elimelechs Schicksal die Strafe für sein Verlassen des heil. Landes war, müßte es auffallen, daß es von Abraham Gen. 12,10 heißt ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם und daß der Talmud Baba Kama 60 b lehrt: „Herrscht Hunger in der Stadt, mach' dich eiligst davon." Allein bei Abraham finden wir keinen Ausdruck eines bleibenden Aufenthalts in Ägypten. Andererseits sagen die Erklärer zu (Gen. 47,27) וישב ישראל בארץ מצרים . . . ויאחזו בה, daß die Leiden der Brüder Josephs erst mit ihrer festen Niederlassung begonnen hätten. Auch hier, bei Elimelech, ist das Strafbare, daß seine Absicht לגור in Wirklichkeit in ויהיו שם überging. Bloß לגור שם wäre ihm nicht als Vergehen angerechnet worden; daher verschweigt auch der erste Vers die Namen, während der zweite, dessen Hauptinhalt das ויהיו שם ist, sie nennt.

Je wichtiger die Person nach Abstammung und Ansehen

ist, desto tadelnswerter das Unrecht. Das Vergehen eines gleichgültigen Menschen wird leichter übersehen. Darum haben die Massoreten den Namen Elimelech durch die Negino von größtem Nachdruck hervorgehoben. Und deshalb wird hinzugefügt, daß sie אפרתים und מבית לחם יהודה hervorragende Männer waren. ויבאו שדי מואב ויהיו שם in Moab blieben sie, des Gegensatzes wegen ist die Ortsbezeichnung des ersten Verses im zweiten wiederholt.

V. 3. וימת אלימלך איש נעמי ותשאר היא ושני בניה

Während Elimelech im heil. Lande berühmt war (וילך איש), so starb er im Moab nicht als völliger איש, in würdevollem Namen, sondern nur als איש נעמי. Er starb gewissermaßen nur seiner Frau, in der Stadt selbst kannte man ihn nicht. Nicht einmal eine Erinnerung durch seine Söhne blieb ihm gesichert, der Vers weist sie der Mutter zu ושני בניה. Ähnlich bemerkt Raschi, er verstarb nur seiner Frau. Doch ותשאר היא. Diese an sich selbstverständliche Bemerkung will sagen: Nicht sie blieb übrig, sie ward übrig gelassen für den späteren Zweck, dem sie damit unbewußt diente, Ruth nach Bethlehem zurückzuführen und Davids Haus zu gründen. בעל עקידה setzt noch hinzu, daß das göttliche Strafgericht sie bis jetzt verschont habe, damit sie sich durch baldige Rückkehr ins heilige Land retten könnten, aber . . . .

V. 4 וישאו להם נשים מאביות שם האחת ערפה
ושם השנית רות וישבו שם כעשר שנים׃

וישאו להם da nahmen sich die Söhne moabitische Frauen. Solange der Vater lebte, scheuten sie sich, Moabiterinnen zu nehmen, da er es verwehrt hätte. Vor der Mutter fürchteten sie sich weniger. Statt Moab zu verlassen, fügten sie zu der alten Sünde eine neue. Es sei hier nur angedeutet: Moabs Brot führte Elimelechs Söhne zu Moabs Frauen. Nicht umsonst verboten unsere Weisen פת עכום משום חתנות. Vgl. auch Raschi zu den Worten: „Man lädt dich ein, du issest von seinem Mahl“ (Ex. 34, 16): „Du glaubst, nichts Strafbares sei beim Essen. Ich rechne es dir aber als Götzendienst an, weil du dazu kommst, heidnische Frauen zu ehelichen.“

In das Wort וישאו scheint die hebräische Sprache mehr den Begriff der unrechtmäßigen, in לקח אשה den der üblichen durch Gesetz sanktionierten Heirat gelegt zu haben. Es findet sich נשא zuerst in diesem Sinne Ende des Buches der Richter bei den Benjaminiten, die sich die Frauen vom Tanze weg raubten (Richt. 21, 23) וישאו נשים למספרם מן המחללות, dann hier und in Esra und Nehemia bei den verbotenen Ehen. Durch וישבו שם erweist sich der Plan eines dauernden Aufenthaltes.

V. 5 וימתו גם שניהם מחלון וכליון
ותשאר האשה משני ילדיה ומאישה׃

וימתו גם שניהם Dieses גם weist auf die Gleichheit der Gesinnung, der Handlung und des Schicksals mit dem Vater hin. Daher sind bei ihrem Tode auch nicht die obigen Ehrenbezeichnungen אפרתים מבית לחם יהודה wiederholt. Ruhmlos, bloß als מחלון וכליון sind sie dahingegangen. Hier heißt es aber nicht אנשי ערפה ורות, wie oben איש נעמי, weil die Verbindung keine förmliche Ehe war, nach dem Midrasch לא גירון ולא הטבילון (gegen אבן עזרה erklärt auch עקידה: שנשארו בגירותם). Deshalb heißt es auch nicht ותשארנה נשיהם, weil נשאר und נותר nur vom Übrigbleiben eines dem Weggenommenen völlig gleichen und mit ihm innig verwachsenen Teils gebraucht wird; sondern ותשאר האשה von נעמי als mit den Kindern und ihrem rechtmäßigen Gatten ebenbürtig, daher auch nur sie die ganze Härte ihres Geschickes empfand. In diesem Schmerzgefühle lag ihr nun (nach zehn Jahren) ihrer Kinder Tod schwerer auf dem Herzen als der des vor zehn Jahren verstorbenen Mannes, צרה חדשה, ein neues Leid schmerzt mehr als צרה ישנה ein verjährtes. Deshalb heißt es ותשאר האשה משני ילדיה ומאישה, es sind ihre Kinder vorher genannt.

Alles dieses ergibt der schlichte Wortlaut des Verses. Unsere Weisen lehren, gewiß im Hinblick auf den in V. 21 vorkommenden Ausspruch der Noëmi: אני מלאה הלכתי „Reich begütert zog ich aus", daß diese Katastrophe nicht plötzlich über die Familie Elimelechs hereinbrach, sondern eine Kette von Leiden ihr vorausging. Wie Hiob erst an Hab und Gut getroffen wurde, so auch Elimelech und seine Söhne. Darin er-

blicken sie die Strafe dafür, daß die reichen Bethlehemiten ihre armen Brüder der Hungersnot überließen, aus Furcht, ihren Reichtum durch Gaben an die Dürftigen gemindert zu sehen.

ותשאר muß aber deshalb hier noch einmal erwähnt werden, obgleich dies schon im 3. Vers steht, weil dadurch ihre hilflose Lage nachdrücklich hervorgehoben wird.

משני ילדיה von den zweien, die sie geboren, sie hatte weiter keine Kinder weder im heiligen Lande noch in Moab, an die sie sich wenden konnte.

V. 6 ותקם היא וכלתיה ותשב משדי מואב כי שמעה
בשדה מואב כי פקד ה׳ את עמו לתת להם לחם׃

ותקם היא sie hielt sich nach dem Tode ihrer Kinder nicht länger in Moab auf, besprach ihr Vorhaben nicht erst, um keine Gegenrede zu hören, sondern ותקם היא sie allein, ohne ihre Schwiegertöchter einzuladen, brach auf. Doch schlossen sich ihr diese sogleich an, daher היא וכלותיה. Allerdings scheinen diese zu glauben, daß sie nur nach einer anderen Stadt in Moab ziehen wollte, weshalb bei ותשב משדי מאב die Schwiegertöchter nicht genannt sind. — משדי hier Plural, während gleich darauf in Singular, also: nachdem sie hier und da gewohnt hatte. Ihren Plan zur Rückkehr unterstützte die Kunde כי פקד ה׳, daß bessere Zeiten für das heilige Land gekommen seien. Vorher wollte sie nicht gehen, damit man ihr nicht in Bethlehem vorwerfe, ihr Geld und Gut habe sie in Moab verzehrt und nun wolle sie in Bethlehem die Zahl der Mittellosen noch vermehren. In guten Tagen finden auch Arme reichliche Arbeit und Nahrung. — כי שמעה בשדה מואב hier בשדה im Singular, weil es sich auf ihren gegenwärtigen Aufenthalt bezieht, wo sie die Kunde erhielt von den רוכלים המחזרים בעיירות, von den durchziehenden Kaufleuten, wie der Midrasch bemerkt. Sie fühlte sich noch als treue Anhängerin ihres Volkes את עמו und glaubte nun den Segen Gottes mitgenießen zu können, daher לתת להם לחם.

V. 7 ותצא מן המקום אשר היתה שמה ושתי כלתיה
עמה ותלכנה בדרך לשוב אל ארץ יהודה׃

ותצא מן המקום die Todesfälle, die Not, die Kunde aus א״י, alles wirkte auf sie ein, ihren Wohnsitz zu verlassen, den Ort

ihrer (nach V. 2 ויהיו שם) beabsichtigten dauernden Niederlassung אשר היתה שמה. — ושתי כלותיה Noëmi dachte ursprünglich nicht, daß ihre Schwiegertöchter sie nach dem heiligen Lande begleiten wollten. Daher wunderte sie sich nicht, daß jene bei ihr blieben, als sie von dem ersten Orte aufbrach. Doch als sie auch den Weg betraten ותלכנה בדרך, der ihnen keinen Zweifel mehr ließ, daß die Schwiegermutter in ihr früheres Vaterland zurückkehre, und diese weitere Begleitung der beiden auch נעמי bewies, daß jene ihr Geburtsland um ihretwillen verlassen wollten, da erst versuchte sie, sie zum Bleiben zu bewegen und sprach zu ihnen, wie im Vers 8 folgt.

לשוב אל ארץ יהודה weist auf die Richtung des Weges von מואב aus. Es steht nicht לשוב לבית לחם יהודה, denn alles zielt nur auf die Wahrnehmung und Absicht der Schwiegertöchter.

V. 8 ותאמר נעמי לשתי כלתיה לכנה שובנה אשה לבית אמה יעשה ה׳ עמכם חסד כאשר עשיתם עם המתים ועמדי׃

ותאמר נעמי. Dieser Vers ist ein Beweis dafür, daß sie noch nicht יהודיות geworden waren gegen אבן עזרה. Wie könnte sie ihnen sonst zumuten zurückzukehren, da sie durch den Übertritt Vater und Mutter und ihrer ganzen Familie entfremdet gewesen wären? ושתי כלותיה, die beide noch in gleicher Weise מואביות, noch keine Proselytinnen waren.

אשה לבית אמה. Damit wollte נעמי sagen, sie könne jetzt nicht mehr Mutterstelle an ihnen vertreten. Zum Troste wies sie bei der ihnen schwerfallenden Trennung auf Gottes Gerechtigkeit hin, welcher die Andern erwiesenen Wohltaten nicht unbelohnt läßt. Bezeichnend ist, daß es Lev. 22,13 heißt: ושבה לבית אביה. Die Priestertochter kehrt in ihr Vaterhaus zurück. Die Heidin hat nur ein Mutterhaus.

יעש das קרי bezeichnet den Wunsch Noëmis und das angefügte ה׳ in יעשה macht im כתיב den Begriff des Futurums vollkommen und zeigt, wie sehr ihr Wunsch auf Überzeugung beruhe.

עמכם — עשיתם männliche Endungen bei weiblichen Personen: Wie ihr in rüstiger Tätigkeit die Bestattung eurer Männer, sowie meine Verpflegung übernahmet, so wolle in

gleicher Weise Gott euch zur selbständigen Versorgung bringen, daß ihr nicht, wie ich, die Zuflucht zur Mildtätigkeit nehmen müßt.

עם המתים ועמדי zuerst mit den Toten und dann mit mir. Sonst steht die erste Person immer voran, selbst vor der zweiten Person in der Anrede. Hier aber erfährt Noëmi doch erst als Mutter der verstorbenen Söhne die Liebe der Schwiegertöchter.

V. 9. יתן ה׳ לכם ומצאן מנוחה אשה בית
אישה ותשק להן ותשאנה קולן ותבכינה׃

Dieser mehr als Trost und Hoffnung ausgesprochene Wunsch des achten Verses wird in יתן ה׳ zum deutlichen Wunsche, als Erklärung des obigen יעש ה׳ עמכם כאשר עשיתם, daß sie nicht im Mutterhause verkümmern, sondern durch die Ehe zur Selbständigkeit gelangen. — לכם hier männlich wie oben עמכם, aber ומצאן weiblich in Hinsicht auf das folgende אשה בית אישה; dem Manne gegenüber findet der Frauen Selbständigkeit ihre Beschränkung. Das in ומצאן mangelnde ה deutet der Midrasch (Ruth Rabba) dahin, daß die Erfüllung des Wunsches nur Ruth allein wurde ומצאן כתיב אחת מוצאת שתים אינן מצאות מנוחה.

אשה בית אישה wie der Midrasch sagt אין נחת רוח לאשה אלה כבית אישה Glück findet ein Weib nur in der Ehe. ותשק להן Noemi hatte ihre Aufforderung ernst gemeint, und nimmt darum in voller Form Abschied. ותשאנה קולן ותבכנה beide Schwiegertöchter weinten nach Frauenart laut auf; Ruth, weil sie sich trennen sollte, Orpah, die zwar nach Moab zurückverlangend sich trennen wollte, aber doch die Schwiegermutter liebte und ungern verließ.

V 10. ותאמרנה לה כי אתך נשוב לעמך

ותאמרנה לה כי אתך נשוב dieses כי zur Kausalbezeichnung des Verses ותלכנה בדרך לשוב; nicht zur bloßen Begleitung sind wir mit dir mitgegangen, sondern um bei dir zu bleiben, nicht nur um des Landes willen, sondern אתך נשוב לעמך. Auch Orpah sagte dieses, auch sie hat durch Noemi das jüdische Volk ehren gelernt, aber sie ließ sich durch weitere Vorstellungen abreden, und zwar, nachdem sie durch Noemis

Gegenvorstellungen davon überzeugt worden war, daß ihr keine Hoffnung versorgt zu werden blühe. Die Worte כי אתך נשוב sagte sie demnach der Ruth nach, die allein sie ernst meinte. Hieraus ergibt sich, daß man den גוים die mißliche Lage vorzustellen verpflichtet ist, in welche sie sich durch den Übertritt versetzen, damit ihnen nicht später die Reue komme.

אתך unter deiner Führung wie Gen. 12,4 . . . וילך אברהם וילך אתו לוט.

V. 11. ותאמר נעמי שובנה בנתי למה תלכנה עמי העוד לי בנים במעי והיו לכם לאנשים

ותאמר שובנה בנותי. Dies שובנה, die Zurückweisung V. 11 birgt doch wieder in בנותי meine Töchter, nicht Schwiegertöchter, eine Einladung, die durch die Bereitwilligkeit jenes נשוב לעמך hervorgerufen ward. דוחה בשמאל ומקרב בימין. Mit der einen Hand soll man abweisen, mit der anderen ermutigen. למה תלכנה zu welchem Zwecke, wie in den folgenden Worten ausgeführt wird.

Erstens: העוד לי בנים במעי passender Einwand auf das Futurum תלכנה עמי wollt Ihr mir zur Seite gehen, d. h. gleiches Schicksal mit mir haben, arm und verlassen bleiben? Um eure Hoffnung zu erfüllen, müßte ich schon zwei Söhne bekommen, die euch heiraten könnten, was מן הדין gestattet wäre, obgleich sie als לא היו בעולם die יבום Pflicht nicht hätten vollziehen dürfen, weil Ruth und Orpah כנכריות נחשבו.

Zweitens: Und diese müßten euch heiraten wollen והיו לכם לאנשים. Das Mask. לכם ist auffallend, vielleicht mit Rücksicht auf die Überlegenheit des Alters. Diese Hoffnung findet Noemi selbst trügerisch, daher bricht sie schnell den Gedanken ab, wie es der nächste Vers in prägnanter Weise zeigt.

V. 12. שבנה בנתי לכן כי זקנתי מהיות לאיש כי אמרתי יש לי תקוה גם הייתי הלילה לאיש וגם ילדתי בנים

אלשך bezieht alle diese Worte auf ערפה allein als Zurückkehrende. Es ist die dritte Aufforderung zur Rückkehr, noch herzlicher durch בנותי; שלש פעמים דוחים את הגר. Noemi war noch nicht so alt, daß die Hoffnung unmöglich gewesen wäre,

aber die Leiden hatten ihr allzusehr zugesetzt. Daher fährt sie fort, nach העוד לי בנים, daß sie solche Hoffnung doch aufgeben müßten, denn sie sei zu sehr gealtert, um wieder heiraten zu können.

כי אמרתי dächte ich, es würde ein Mann mein Alter nicht scheuen, יש לי תקוה, ich hätte noch unsichere Hoffnung, und das träte noch heute ein, so daß sich noch diese Nacht ein Mann mit mir verbände, und ich würde statt einer Tochter, wie möglich, nicht nur einen Sohn, sondern zwei gebären . . .

Daß jemand sonst die Schwiegertöchter nehmen könnte, hielt sie für unwahrscheinlich, weil sie Moabiterinnen waren, weil ihre Männer gestorben und sie selbst, die früher reich gewesen, nun arm geworden waren. Überdies wäre es gegen ihren Willen gewesen, da sie Noemi nicht verlassen wollten, wie V. 10 כי אתך נשוב zeigt.

לָכֵן חסירה damit es wie לָכֵן verstanden werden kann, dann wäre der Sinn wie שובו לכם לאהליכם (Deut. 5,27) gleichsam, sehet euch selbst nach anderen Eheverbindungen um כי זקנתי denn meinerseits habt ihr nichts mehr zu erwarten.

V. 13. הלהן תשברנה עד אשר יגדלו הלהן תעגנה לבלתי היות
לאיש אל בנתי כי מר לי מאד מכם כי יצאה בי יד ה'

הלהן תשברנה statt הלהם gleichsam: auf diese im Alter weit zurückstehenden.

Die Wiederholung הלהן — הלהן ist Anaphora. Wenn ihr das Letzte, im vorigen Verse betonte, zugebt, wollt ihr solange warten, könnt ihr so lange ausdauern oder הלהן תעגנה wollt ihr, da diese Hoffnung eine nichtige ist, um ihretwillen ehelos bleiben wie ich? לבלתי היות לאיש? — אל בנותי bedeutet erstens: verlaßt euch nicht auf jene Ungewißheit und leere Hoffnung, wie auch zweitens: bleibet meinetwegen nicht ehelos, wenn ich es auch bleibe. כי מר לי מאד מכם denn mein Leiden ist unvergleichlich größer als das eure, wenn wir auch alle Witwen sind. — Noemi starb der Mann und beide Söhne und sie war verarmt, ihr war demnach Freude und Hoffnung völlig geschwunden. Ihre Schwiegertöchter verloren nur ihren Mann. Zugleich liegt in כי מר לי מאד מכם ein leiser Vorwurf

zur Abweisung als letzte Probe; denn es ergeht mir bitter durch euch:

בשבילם מתו בניה darauf passend auch der nächste Vers, wonach beide in Tränen ausbrachen; Orpah, getroffen, Abschied nahm ohne zu sprechen, Ruth aber, gerührt, die durch sie hart Betroffene nicht verlassen zu wollen beteuerte.

V. 14. ותשנה קולן ותבכינה עוד ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה

ותשנה קולן. Nach אלשך weist das fehlende א in ותשנה auf eine Verschiedenheit in dem Gefühlsausbruch, auf eine, nämlich Orpah, die nicht wie die andere weinte. Nach oben gegebener Deutung erzeugten Noëmis Worte verschiedene Wirkung, die sich im Weinen fast gleich, in der Tat aber so kundgab, daß Orpah ihre Schwiegermutter küßte und schweigend ging, daher steht ותשק לחמותה, in Erinnerung an ihren Mann, aber nicht in Würdigung ihrer Worte, ihres Charakters, ihrer Religion. ורות דבקה בה Ruth aber hing an ihr, an ihrer Person nach allen Verhältnissen.

דבקה בה bezeichnet die innige Herzensgemeinschaft zwischen Ruth und Noëmi.

Dies das Präludium zu der zarten Seelensymphonie, die uns in der Festmegillah dargeboten wird. Wir kennen jetzt den traurigen Hintergrund, auf dem die Größe der Ruth sich erheben wird, wir verstehen, wie die edle Noëmi durch ihr Vorbild die Herzen ihrer Schwiegertöchter erzogen und gebildet, für das Judentum erobert hat; wir begreifen es jetzt, wenn Ruth die Worte spricht: „Dein Volk sei mein Volk, dein Gott auch der meine“, durch die sie zur Begründerin des jüdischen Königshauses sich würdig gemacht hat.

Das Gichon-Rätsel.

Von Dr. Eduard Biberfeld, Berlin.

In der Boraitha[1]), die in unseren Mischnahausgaben den Schlußsatz des 4. Perek von Pesachim bildet, wird der König Chiskiah auch darum getadelt[2]), weil er ohne und gegen den Willen der Chachamim „die Wasser des oberen Gichon[3]) verstopft habe“.

Über dieses Ereignis erhalten wir Bericht durch das II. Chronik-Buch. Dort heißt es in Kap. 32, V. 2: Als Jechiskiahu sah, daß Sanherib mit Kriegsabsichten gegen Jerusalem heranzog, da beriet er sich mit seinen Fürsten und Heerführern, ob zu verstopfen seien die Wässer der oberen Quellen, die außerhalb der Stadt waren; und jene unterstützten ihn darin[4]). Und so wurde denn viel Volk versammelt und sie verstopften alle die Quellen und den Bach, der in das Gelände hineinströmte, indem sie sprachen: warum sollen die anrückenden Aschurkönige Wasser in Fülle finden?

Unabhängig hiervon heißt es dann noch in demselben Kapitel, Vers 30, in einer kurzen Epikrise auf Chiskiah: Und er, Jechiskiahu, hatte den Ausfluß der Wässer des oberen Gichon verstopft und ihnen weiter unten die gerade Richtung westwärts von der Davidstadt gegeben[5]) usw.

Auch II. Kön. 20,20 wäre in diesem Zusammenhange noch anzuführen: Und die übrige Geschichte Chiskiahus und

---

[1]) Berachoth 10b.

[2]) In Aboth di R. Nathan II wird auch diese Tat des Chiskiah nicht nur nicht getadelt, sondern unter Hinweis auf die Worte II. Chron. 32,30. ויצלח בכל מעשהו auch davon gesagt הסכימה דעתו לדעת המק׳.

[3]) Im Jeruschalmi wird die Boraitha im 9. Perek Hal. 1 zitiert. Dort lautet die La. besser מוצא מימי גיחון, das Wort העליון fehlt.

[4]) Der מהרש"א in den חדושי אגדות zu Berachoth 10 weist schon darauf hin, daß an dieser Stelle nur von sonstigen Quellen die Rede ist; ihrem Verschluß hätten auch die Chachamim beigestimmt. Der Verschluß des Gichon aber, der weiter unten erwähnt wird, käme allein auf Rechnung Chiskiahus und fand nicht die Billigung der Chachamim.

[5]) Die Worte lauten an dieser Stelle: ויישרם למטה מערבה לעיר דוד. Auf ihre Übersetzung wird später noch einzugehen sein.

seine ganze Bedeutung, und wie er den Teich und die Leitung hergestellt und das Wasser in die Stadt geführt hat, das ist alles ja niedergeschrieben in der Rolle der Chronik der Könige von Juda.

Man sieht aus diesen Angaben, daß in der Strategie Chiskiahs die Wasserwirtschaft einen breiten Raum einnahm, innerhalb dessen der Verschluß des Gichonausflusses nur eine Episode bildete, die lediglich auf Chiskiahus Initiative zurückzuführen ist.

Einen Widerhall dieses Ereignisses darf man vielleicht in der Stelle Jesajas 8, 6 finden. Dort heißt es: „Weil verworfen hat dieses Volk das Gewässer des Schiloach, das sanft dahinfloß, und zujubelt dem Rezin und dem Sohn Remaljahus.“ Das Dunkel dieser Worte wird, wie schon R. Joseph in Sanhedrin 94b bemerkt, durch das jerus. Targum erhellt: חלף דקץ עמא הדין במלכותא דבית דוד דמדבר להון בנייח כמי שלוחא דנגדין בנייח ואיתרעיאו ברצין ובר רמליהו. „Weil dieses Volk überdrüssig geworden ist der davidischen Dynastie, die sie mit sanfter Weisheit leitete gleich dem Schiloach, der sanft fließt, und Wohlgefallen fand an Rezin und dem Sohn Remaljahus.“ Eine weitere Aufklärung bringt die historische Überlieferung, die R. Jochanan (ibid.) der Erklärung von Mischle 3,33 folgendermaßen unterlegt: „Was da geschrieben steht, der Fluch Gottes wohnt im Hause des Frevlers‘, das geht auf Pekach ben Remaljah, der 40 Maß Jungtauben zum Dessert verspeiste; dagegen beziehen sich die Worte: ‚aber die Wohnstätte des Gerechten wird Segen umschließen‘ auf Chiskiah, der ein Quintchen Kraut zur Mahlzeit nahm.“

Man kann danach etwa folgendes Zeitgemälde entwerfen: Dem Tatmenschentum jener Zeit — tout comme chez nous! — gefiel die milde Weisheit, bescheidene Lebensforderung und demütige Frömmigkeit Chiskiahus weit weniger als das forsche, durch Rücksichten irgendwelcher Art nicht getrübte Übermenschentum des Pekach. Dieser Gegensatz der Charaktere der beiden Könige findet in den Worten Jesajas seine packende Darstellung in der so bezeichnenden, naiven Gegenüberstellung

der beiderseitigen Gaumen- und Magenleistungen, deren Vergleich im Gesichtswinkel seiner Zeitgenossen sehr zu Ungunsten Chiskiahus ausfallen mußte. Und so spannen sich denn bald Fäden einer Intrigue herüber und hinüber, die vor einem Hoch- und Landesverrat nicht zurückbebte; die Herzen flogen eben dem schneidigen Sportsmann und Gourmand Pekach zu und verachteteten den die Äußerlichkeiten des Lebens geringachtenden weltweisen König von Juda.

Die Gewässer des Schiloach liefern das Tertium comparationis: Das Bild der milden Abgeklärtheit Chiskiahus. Aber worauf spielt der Prophet mit den Worten an, daß das Volk verworfen habe die Wässer des Schiloach, die, um wirksam zu sein, doch an ein bekanntes, allen erinnerliches Faktum anknüpfen müssen?

Die Lösung dürfte wohl so zu finden sein, daß Chiskiah, einem schwachen Moment erliegend, in den Maßregeln zur Abwehr der Assyrergefahr den Instinkten seiner Gegner im eigenen Lager ein Stück entgegenkam. Die Scheu vor der Entweihung des Heiligtums soweit überwinden, um die Goldbeschläge der Tore des Tempels abzubrechen und sie dem Assyrerkönig als Geschenk zu übersenden (קצץ דלתות היכל ושגרם למלך אשור); den Zauber, der die von dem romantischen Hauch einer klassischen, geschichtlichen Überlieferung umwobenen Siloah-Gewässer umfloß, zerstören — das waren Register, die in den Herzen der Oberschicht der Gesellschaft auf Widerhall rechnen durften, mochten sie auch den Beifall der Chachamim nicht zu erringen vermögen. Der Prophet aber mit seiner feinen Kenntnis der menschlichen Seele und ihrer Antriebe, in seiner vornehmen Rücksichtnahme auf die königliche Würde und ihren Träger aus dem gotterwählten Davidshaus, kleidete seinen Tadel in die Form einer Zuchtrede gerade gegen diejenigen Kreise, deren Antagonismus gegen den König allbekannt war; sicher, daß Chiskiahu den versteckten Vorwurf, der sich gegen ihn richtete, nicht überhören würde.

Kehren wir zu unserer Boraitha zurück. Bei der verhängnisvollen Bedeutung, die dem Mangel an fließendem Wasser in Jerusalem für dessen Bevölkerung in allen Lebensbeziehungen zukommt, hat dieser Bericht über die definitive Zerstörung eines, wie man annehmen muß, bis dahin reichfließenden Wasserlaufs die Palästinaforschung von jeher beschäftigt; aber die zahlreiche Literatur, die darüber entstand, hat das Dunkel, das über der Angelegenheit lagert, nur noch tiefer und rätselhafter gemacht. Die Kardinalfrage ist natürlich, wo der genannte Gichon zu suchen sei, ob auf der West- oder Ostseite der heiligen Stadt — die anderen Himmelsrichtungen kommen, wie ein Blick auf die Topographie Jerusalems beweist, nicht in Betracht —, und ob seine Rudimente in den hier und dort vorhandenen Quellen zu erkennen seien. In unserem obigen Exkurs nach Jesajas 8,6 war freilich die Antwort auf diese Frage schon vorweggenommen und der genannte Gichon mit dem Schiloach identifiziert worden. Diese Annahme stützt sich auf eine dahingehende Angabe Raschis (Berachoth l. c. s. v. סתם)[1]. Aber auch die andere Möglichkeit, den Gichon auf der Westseite zu suchen, ist von vornherein nicht auszuschließen; zumal das tatsächliche Vorhandensein zweier Teiche an dieser Stelle, die bis zum heutigen Tage den Namen oberer und unterer Gichon-Teich von ihrem Ursprungsort, dem Gichon-Berge tragen, für diese Annahme ins Feld zu führen ist. In der Tat hat denn auch diese Ansicht schon früh ihre Vertreter gefunden und bis in die neuere Zeit sich Eingang in die Literatur verschaffen können[2]. So hat kein Geringerer als Karl v. Raumer in seinem „Palästina“ (Leipzig 1838) sich dieser Ansicht wenigstens teilweise angeschlossen. Freilich ist auch ihm der notwendige Zusammenhang zwischen dem Gichon unserer Stelle und dem Siloah nicht entgangen. Er denkt

---

[1]) מי שלוח ולא זהו גיחון הנהר הגדול דההוא לאו בארץ ישראל הוא אלא מעין קטון הוא סמוך לירושלים שנאמר והורדתם אותו אל גיחון (מלאכים א׳ א׳) ומתרגמינן והחתון יתיה לשלוחא.

[2]) Vgl. die Literatur bei Raumer (l. c.) und bei Munk (Palästina, Leipzig 1871) S. 104, Anmerkung 1.

sich aber den Zusammenhang so, daß unterirdische Leitungen das Wasser des Gichon von der Westseite her nach Südosten führen, wo es in dem Siloach-Teich wieder zutage tritt. Er schreibt wörtlich: „Die Quelle war hiernach früher außerhalb der Stadt auf ihrer Westseite zum Vorteil belagernder Feinde. Hiskia scheint deshalb dieselbe in großer Tiefe abgefangen, unter die Stadt geleitet und dadurch Jerusalem einen unversieglichen, den Feinden unzugänglichen Wasserreichtum gesichert zu haben“ (S. 332).

Im gleichen Jahre mit Raumers Palästina erschien Salomon Munks Paléstine[1]). Hier wird bereits die Auffassung, daß unser Gichon nichts anderes als der Schiloach der Bibel war, wiewohl nicht mit Bestimmtheit vertreten. Er schreibt (S. 125): „Am nordöstlichen Ende des Dorfes (Siloam, Kefr Selwân) ist am Fuße des Ophel in der Felswand eine Höhle, aus deren Innern man das Murmeln eines unterirdischen Gewässers vernehmen kann; zu diesem führen zwei Treppen hinunter; man sieht dann unter dem Felsen hervor Wasser aus verborgenen Tiefen fließen . . . Die Quelle (Marienquelle) wird von den Siluanern auch Oberquelle genannt, im Gegensatz zu der Siloahquelle. Diese wird durch einen künstlichen, wenn auch roh ausgeführten Felskanal von der Marienquelle gespeist. Seit lange schon hatte man an diesen beiden Gewässern, sowohl an der Quelle, als an dem Siloahbrunnen ein Steigen und Fallen, eine Art Flut und Ebbe bemerkt[2]), eine Erscheinung,

[1]) Von diesem Werk erschien eine deutsche Bearbeitung von M. A. Levy (Leipzig 1871) in den Schriften des Instituts zur Förderung der israelitischen Literatur. Die Zitate beziehen sich auf diese Ausgabe.

[2]) Diese Erscheinung, der die Quelle auch ihren Namen (גִּיחַ hervorsprudeln) zu verdanken scheint, erklärt sich nach neueren Hypothesen dadurch, daß das Wasser sich im Berginnern in einer Höhle sammelt, die mit dem Kidron-Tal durch einen heberartig gebogenen Kanal in Verbindung steht. Sobald sich nun in der Höhle soviel Wasser angesammelt hat, daß es bis zum höchsten Heberpunkt reicht, fließt nach einem physikalischen Gesetz der gesamte Wasservorrat in einem Zuge ab. 1910 beobachtete man alle 9—10 Stunden ein etwa 35—40 Minuten dauerndes Sprudeln der Quelle.

welche jedoch nicht regelmäßig eintritt. Mit jener Marienquelle scheint der Gichon identisch zu sein; denn nach 2. Chron. 33,14 lag der Gichon im Kidron-Tal[1]). Zu diesem Bache führten die Anhänger Salomos den Thronerben . . . Weil nun der Gichon außerhalb der Mauer lag und wegen der Terrainverhältnisse nicht in den Bereich der Stadt gezogen werden konnte, so mußte man darauf bedacht sein, wenn die Feinde die Stadt belagerten, ihnen das Wasser abzuschneiden und es doch der Stadt nicht zu entziehen. Das hatte auch der oft von den Assyrern bedrohte Hiskia versucht, indem er den Oberbrunnen (Marienquelle, Gichon) durch einen Kanal nach den Siloahquellen leiten und jenen verstopfen ließ." — Wie Munk sich den Vorgang denkt, ist nicht klar ersichtlich; er scheint aber anzunehmen, daß der Verschluß des Gichon durch Hiskia später wieder beseitigt wurde und wir in der Marienquelle den alten Gichon zu erblicken haben.

Die Identität von Gichon und Schiloach mit aller Entschiedenheit vertritt dagegen R. Joseph Schwarz[2]). Er nimmt an, daß es ursprünglich „zwei Gichonsquellen gab, eine obere und eine untere; die untere ist die Schiloachsquelle am Fuße des Ophel[3]), die obere kann aber schon darum nicht mehr bekannt sein, da sie von Chiskiah verstopft wurde. Hingegen leitete er das Wasser derselben in die Stadt und es scheint, daß sein Verstopfen der Quelle nicht derart war, daß das Wasser gänzlich versiegte, sondern er hat sie nur oberhalb verdeckt und sie unter der Erde durch einen neugegrabenen Kanal in die

---

[1]) Dort heißt es von Menascheh: ואחרי כן בנה חומה חיצונה לעיר דויד מערבה לגיחון בנחל ולבא בשער הדגים וסבב לעפל ויגביהה מאד. „Und hernach baute er die äußere Mauer um die David-Stadt westwärts vom Gichon im Tal, wo man zum Fischertor kommt, zog sie um Ophel herum und machte sie sehr hoch." Daß mit dem „Tal" das Kidron-Tal gemeint sei, schließt Munk aus Nehem. 2,15.

[2]) Das heilige Land nach seiner ehemaligen und jetzigen geographischen Beschaffenheit usw. von R. Joseph Schwarz. Deutsch bearbeitet von Dr. Israel Schwarz (Frankfurt a. M. 1852).

[3]) Ophel ist der Name eines erhöhten und befestigten Plateaus südöstlich vom Tempel.

Stadt geleitet“ (S. 221). Er stützt diese Auffassung auf das Wort העליון, das sich grammatikalisch nur auf ניחון beziehen könne und das Vorhandensein eines unteren Laufs, des שילוח, auf den sich auch die Stelle 1. Kön. 1,33 bezöge.

Eine Stütze erhält diese Annahme durch die Stelle im Jerusch.-Chagiga 1, Hal. 1, wo Samuel als trigonometrischen Punkt zur Bestimmung des Wegs מירושלים להר הבית den Schiloach nennt, unter Hinzufügung der Worte ושילוח היה באמצע מדינה „und der Schiloach lief mitten durch die Stadt“. Nach den Umständen muß man schließen, daß damals diese, ebenfalls Schiloach genannte Leitung offen durch die Stadt lief; denn andernfalls konnte sie doch nicht als trigonometrischer Punkt dienen. Daher nimmt Schwarz an, daß in dieser Leitung der obere Gichonlauf zu erblicken sei, dessen Quelle von Hiskia verdeckt und westwärts in die Stadt und durch die Stadtmitte abgelenkt wurde. (Schluß folgt.)

||||||||||||||||||||

Zur Theorie des Werkverbots am Sabbath.

Von Rabbiner Dr. Kaatz, Zabrze.

I.

Der Begriff der am Sabbath verbotenen Mlocho ist, wie das vielfach, insbesondere von S. R. Hirsch an vielen Stellen seiner Schriften ausgeführt wird, „Werktätigkeit“, d. h. die Produktion eines Werkes, es sei groß oder klein, mit oder ohne Körperanstrengung verbunden. Zum Begriff der Mlocho, durch die der Übertreter der entsprechenden Strafe verfällt, gehört also die Vollbringung eines Zweckes, gleichviel ob die Mlocho für Menschenzwecke oder für Zwecke von Tieren ausgeführt wird, ob sie eine nur durch die höheren geistigen Anlagen des Menschen ermöglichte kunstfertige oder eine ganz primitive, auch vom Tiere vermöge seiner Instinkte zu vollbringende Zwecktätigkeit ist. Wird der betreffende Zweck nicht erstrebt, wie z. B. bei מלאכה שאינה צריכה לגופה oder bei

מקלקל, so unterliegt der Übertreter nicht der entsprechenden biblischen Strafe.

Dabei muß aber zur Klarstellung der Sachlage noch folgendes hervorgehoben werden: Es wäre falsch, anzunehmen, daß eine dem Ruhebegriff widerstreitende Körperanstrengung ohne die Ausführung einer „Produktion" keine Entweihung des Sabbaths im Sinne der Thora bedeute. Vielmehr kann es keinem Zweifel unterliegen, daß eine solche Körperanstrengung auch ohne „Produktion" eine von der Thora verbotene Verletzung des Sabbaths ist, daß also auch z. B. מלאכה שאינה צריכה לגופה oder מקלקל, sobald diese Tätigkeiten mit einem der Sabbathruhe widersprechenden körperlichen Abmühen verbunden sind, von der Thora untersagt sind. Körperanstrengung ist also durchaus nicht etwas in jedem Falle gleichgültiges. Sie ist gleichgültig insoweit, als auch ohne sie der Täter einer Mlocho der Strafe verfällt. Aber sie ist wesentlich insofern, als sie auch ohne strafbare Mlocho eine Übertretung des göttlichen Sabbathgebotes bedeutet, die nur deshalb nicht den entsprechenden Strafkonsequenzen unterliegt, weil sie auf einem positiven Gebot und nicht auf einem negativen Verbot beruht.

Das geht klar hervor aus Rambam, Hilchoth Sabbath 21,1, wo es heißt: „Es steht in der Thora geschrieben: „Du sollst am Sabbath ruhen!" Selbst von Arbeiten, die keine Mlocho sind, sollst du ruhen!" Ebenso sagt Ramban in seinem Pentateuchkommentar zu 3. B. M. 19,2: „Die Thora hat die Mlochaus durch ein Verbot, die Körperanstrengung durch ein generelles Gebot untersagt, wie es heißt: Du sollst am Sabbath ruhen!"

II.

Zu den von der Mischna (Sabbath VII 2) aufgezählten 39 Mlochaus gehört nun bekanntlich als die letzte: הוצאה מרשות לרשות das Tragen aus einem privaten Raum in einen öffentlichen und umgekehrt usw. Schon Thossaphot (Sabbath 2a) werfen die Frage auf, was denn das Tragen im רשות הרבים von dem im רשות היחיד unterscheide. (Vgl. Hirsch, Pentateuchkommentar zu 2. B. M. 35,2, wo darüber eine besondere Theorie

aufgestellt wird.) Wenn das Tragen in privatem Raum gestattet ist, das Hinaustragen in einen öffentlichen dagegen eine Mlocho ist, so muß doch das letztere eine produktive Zwecktätigkeit im Sinne der obigen Theorie sein, das erstere aber nicht. Wodurch unterscheiden sich nun beide voneinander? Die Antwort dürfte m. E. folgende sein:

Das Tragen von רשות היחיד in רשות הרבים und umgekehrt bildet den Beginn und den Beschluß von Tätigkeiten des Landmanns, des Kaufmanns, des Arbeiters, des Handwerkers usw. Der Landmann bringt seine Ackergeräte und Sämereien aus dem Hause auf das Feld und nach Beendigung der Arbeit, der Ernte die Frucht, das Gerät usw. nach Hause. Der Kaufmann bringt seine Ware zu Markte, der Arbeiter, der Handwerker das Handwerkszeug zur Arbeitsstelle, das Produkt zum Abnehmer usw. Es werden also diese Dinge, sie seien groß oder klein, erst hierdurch ihrer Bestimmung zugeführt, und es wird damit eine produktive Zwecktätigkeit im Sinne der obigen Theorie ausgeführt, während es sich beim Tragen im רשות היחיד um das Bewegen von Gegenständen handelt, die schon gebrauchsfertig und zur Hand bereit liegen. הוצאה מרשות לרשות schließt sich also durchaus einheitlich an die übrigen 38 Arbeiten an, und zwar sinngemäß an das ihm voraufgehende מכה בפטיש den „letzten Hammerschlag". Vielleicht hängt auch mit dem Umstande, daß הוצאה den Beginn und den Beschluß der Tätigkeiten bildet, zusammen, daß gerade sie einerseits an den Anfang sämtlicher Bestimmungen des Traktats Sabbath gestellt wird (vgl. auch den Kommentar des Rambam zur ersten Mischna in Sabbath, wo noch andere Gründe hierfür angegeben werden), andrerseits an den Schluß der Mischna (Sabbath VII 2) gesetzt ist, in der die 39 Arbeiten aufgezählt werden.

Geschichtliche Wanderungen.

Von Prof. Dr. A. Berliner.

II.

Aus der Umgebung Moses Mendelssohns.

Von allen Personen, mit denen Mendelssohn in engen Verkehr trat, schon bei seinem ersten Werdegang, ist vorzüglich Lessing zu nennen. Es wird sich hierfür noch manche Ergänzung zu dem bisher bekannten Material nachweisen lassen. Für heute nachstehender Beitrag mit der Überschrift:

„Größer als Mendelssohn."

In der Lebensbeschreibung des Herzogs Leopold von Braunschweig (Frankfurt a. O. 1830) S. 21 schreibt Spieker aus dem Jahre 1775 folgendes:

„Der Fürst sprach oft mit großem Vergnügen von einer Unterredung Lessings mit einem jüdischen Gelehrten in Livorno, welcher er beigewohnt hatte. Er versicherte, mit Lessing von dem Scharfsinn und der Weisheit eines Mannes überrascht worden zu sein, der in stiller Verborgenheit gelebt und über die höheren Gegenstände des menschlichen Wissens sich so erhabene und tiefsinnige Ansichten erworben hatte. „Hier war mehr als Mendelssohn," sprach er, „und eine reinere Metaphysik." Dem Fürsten kam späterhin die Nachricht von einem tragischen und schrecklichen Schicksal dieses gelehrten Israeliten; es gelang ihm aber trotz aller Bemühungen nicht, darüber etwas Gewisses zu erfahren."

Der Name dieses Weisen von Livorno ist bis jetzt nicht bekannt geworden. Die Forschungen, welche ich nach dieser Richtung hin am Orte selbst angestellt, haben zu keinem Resultat geführt. Aber eine Notiz, welche Luzzatto hierfür in einem Briefe an A. Geiger unter dem 3. März 1858 gegeben hat, scheint auf den richtigen Weg zu führen. Aus diesem im Epistolario Luzzatto's (Padova 1890 S. 734) abgedruckten Briefe geht hervor, daß Abraham Isaac Castello, damals Rabbiner in Livorno, es gewesen sein dürfte, der einen so tiefen Eindruck auf Lessing und auf den Prinzen von Braunschweig gemacht hatte. Ich bin diesem Fingerzeig Luzzattos gefolgt, um Näheres über diesen Weisen zu

erforschen, was mir auch gelungen ist. Denn Abraham Piperno, der in seinem Buche קול ענב auch hebräische Gedichte von unserem Castello mitteilt, läßt am Schlusse eine Biographie des letzteren folgen, aus der ich hier das Nötige mitteile, um zugleich die Zeit, die Bedeutung und die Lebensschicksale mit Lessings Angaben als übereinstimmend bezeichnen zu können.

Castello gehörte zum Rabbinate in Livorno, zur Zeit als Chaim Joseph David Asulai dort blühte, und somit kann die Zeit, in welcher sich Lessing in Livorno aufhielt, nämlich 1773, hiermit vollkommen harmonieren. In Ancona 1736 von armen Eltern geboren, kam Castello als dreizehnjähriger Knabe, mit guten Empfehlungen ausgerüstet, nach Livorno, wo er bei einem Korallenarbeiter in die Lehre trat. Dort lenkte er durch den Klang seiner Stimme, mit der er spanische und italienische Lieder vortrug, die erste Aufmerksamkeit auf sich. Sein Prinzipal lernte hierbei auch seine sonstigen Geistesanlagen näher kennen und entschloß sich, seinen Lehrling ausbilden zu lassen. Derselbe erhielt bald eine Chasanstelle und mit ihr zugleich die Tochter seines Vorgängers als Ehegattin. Seine wissenschaftlichen Fortschritte, namentlich in der spanischen Sprache, befähigten ihn, nach einigen Jahren als Prediger aufzutreten und seinen Ruhm zu begründen. Seine Vorträge machten einen tiefen Eindruck auf die Hörer, denn sie waren rhetorisch schön geformt, von einem herrlichen Organ vorgetragen, vorzüglich aber vom Geiste der Gottesfurcht und Wahrheit beseelt. Alte Leute erzählten dem Piperno, wie Castello sich nicht scheute, dem Reichen seine Fehler und dem Bösewicht seine Laster ernstlich vorzuhalten, und viele durch die Gewalt seiner Rede vom Wege des Bösen abzulenken wußte. Auch im Studium erzielte er für sich und bei anderen große Erfolge. Denn zu jeder Zeit, bei jeder Diskussion strahlten Ernst und Liebe für die Erforschung der Wahrheit aus seinem Gesichte. Neben der Schrift-Exegese und der Grammatik pflegte er gern die Dichtkunst, für die er viele Jünger zu gewinnen verstand. Von seinen zahlreichen

religiösen Vorträgen ist nur eine Predigt in spanischer Sprache zum Buß-Sabbath und eine Trauerrede auf den Kaiser Franz II. im Druck erschienen. Diese hatte er in der großen Synagoge spanisch vorgetragen, und sein Sohn, der Arzt und Philosoph Dr. Joseph Castello ließ sie in italienischer Übersetzung erscheinen. Seine Predigten waren so beliebt, daß er oft täglich zwei- oder dreimal in den verschiedenen Synagogen zu predigen hatte. Auch nichtjüdische Gelehrte rühmten und ehrten ihn und drängten sich zu ihm, um mit dem gefeierten Gelehrten über religiöse und philosophische Fragen sich zu unterhalten. Mehr noch als durch sein reiches Wissen erwarb er sich die Liebe seiner Zeitgenossen durch seinen reinen, friedfertigen Charakter, so daß man ihn von den verschiedensten Seiten als Vermittler bei Streitfällen anrief und sich seinem schiedsrichterlichen Urteil gern unterwarf. Doch blieb dieser herrliche Mann in seinen späteren Jahren von des Geschickes Mächten nicht verschont — und dies dürfte die dunkle Nachricht von der Wendung im Leben dieses Mannes sein, welche zu Lessing drang. Von seinen Söhnen zeichnete sich besonders der bereits erwähnte Arzt aus, der als eine Autorität auf medizinischem Gebiete zu hohem Ansehen gelangte. Noch jung an Jahren, war er bereits mit dem Plane beschäftigt, die Geschichte der medizinischen Studien in Toscana zu schreiben; er legte seinen wissenschaftlichen Plan dem Großherzog Leopold I., dem späteren Kaiser von Österreich, vor, und dieser nahm gern die Widmung des Werkes an. Da raffte der Tod urplötzlich den jugendlichen Verfasser hinweg, und dieser harte Schlag konnte den Vater nicht zwar ganz beugen, aber die heitere Seelenstimmung, welche bis dahin sein ganzes Wesen atmete, war von nun an dauernd von ihm gewichen. Wohl fand er einigermaßen Trost in den Erfolgen eines anderen Sohnes, welcher sich ebenfalls als Arzt auszeichnete; allein ganz erholen konnte er sich nicht mehr. Die Trauer um seinen ältesten Sohn verließ ihn nicht, sie raubte ihm die Lebenskraft, und so sank er am 9. Ab 1789 ins Grab. Vor seinem Tode hatte er angeordnet, daß man ihn mit keinem Ehrentitel

erwähne und ihm keinen Denkstein setze. Hierin hat eine Anfrage ihren Grund, auf welche sich Asulaiš Bescheid in seinen Responsen חיים שאל (I No. 71) bezieht.

Nach Allem, was wir von Castello erfahren, dürfte es unzweifelhaft sein, daß er der Gelehrte war, den Lessing als noch „größer als Mendelssohn" bezeichnet hatte.

Menschenopferkult und Judentum.

Von Rabbiner Dr. Ludwig Rosenthal, Cöln.

(Schluß.)

II.

Wir haben die Welten und Jahrtausende durchstreift; vom inneren Asien bis zu den Säulen des Herkules, vom 4. vorchristlichen Jahrtausend bis an die Schwelle des Mittelalters. Wir fanden in allen Zeiten und bei allen Völkern, und gerade bei denen, die als Kulturträger eine entscheidende Rolle in der Menschheitsgeschichte spielen, den Brauch des Menschenopfers, an keine Grenze gebunden, unbeeinflußt von Blüte und Verfall der Völker, von ihrer geistigen Höhe und Minderwertigkeit, in jeder polytheistischen Religionsform, den vielköpfigen Scheusalen Asiens dargebracht wie dem von Phidias Meisterhand gemeißelten Zeus Griechenlands, als eine geradezu dämonische Erscheinung, letzten Endes erklärbar eben nur aus dem innersten Wesen des Heidentums selber, aus der polytheistischen Gottesidee an sich. Es ist uns klar geworden, daß diesem fürchterlichsten Wahn des Menschengeschlechts entgegengetreten werden konnte nur durch eine vollständige Umkehrung des religiösen Grundbegriffs und eine grundlegende Erneuerung der Gottesvorstellung überhaupt, weil die alte auf das Menschenopfer als höchste religiöse Betätigung mit magischer Zauberkraft hingedrängt hat.

In dieser klaren Erkenntnis nehmen wir nunmehr die Bibel in die Hand und lesen mit historischem Verständnis

und in ahnender Erkenntnis ihrer ganzen umwälzenden Kraft und gewaltigen Tragweite die Worte des 3. und 21. Verses im 18. Kap. des 3. B. M.:

> „Nach der Weise des Landes Ägypten, in dem ihr gewohnt, sollt ihr nicht tun, und nach der Weise des Landes Kanaan, dahin ich euch bringe, sollt ihr nicht tun ... Von deinem Samen sollst du nicht hergeben, dem Moloch durchs Feuer zu führen, du sollst nicht entweihen den Namen deines Gottes, ich bin der Ewige."

Du kommst aus Ägypten, so spricht das Gesetz zu Israel, du gehst nach Kanaan. Hier und dort warst du umgeben und wirst umgeben sein von Religions- und Gottesvorstellungen, die, auf einem falschen Grunde aufgebaut, die Menschen zum gräßlichsten aller menschlichen Irrtümer hinführen. Die Weise dieser Völker soll nicht deine Weise sein. Du sollst keine Menschenopfer darbringen, wie sie es tun, denn du sollst den Namen des Ewigen, deines Gottes, nicht entweihen, und die Idee des Menschenopfers ist eine Entweihung, eine Verleugnung, ja noch mehr, eine völlige Verneinung der jüdischen Gottesidee. (Zu להעביר למלך vgl. den רמב"ן III 18,21.)

So hat das Judentum, man kann sagen von seiner Geburtsstunde an, den Kampf gegen das Menschenopfer aufgenommen und unermüdlich durch die Jahrhunderte durchgeführt. Der heilige Eifer, mit dem es dieser Aufgabe sich widmete, ist ebenso erklärlich, wie manche trübe Erfahrungen, die es in den Zeiten des Niedergangs und Verfalls nach dieser Richtung in seinen eigenen Reihen hat machen müssen. Es sah im Menschenopfer des Heidentums höchste Verblendung und der Menschheit tiefste Erniedrigung; es war aber von dieser erniedrigenden Verblendung Jahrtausende lang rings umgeben und innerlich durchsetzt, und es hat dadurch von seinen Bekennern oder denjenigen, die es bekennen sollten, die ansteckende Wirkung dieses diabolischen Kultus nicht immer und vollständig fernzuhalten vermocht, trotz des Verdammungsurteils, das es schon im 20. Kap. des 3. B. M. über den Moloch-Dienst, jene den

Israeliten bekannteste Form des Menschenopfers, ausspricht. „Jeder von den Söhnen Israels und von den Fremdlingen, die in Israel weilen, der von seinem Samen dem Moloch preisgibt, soll getötet werden, das Volk des Landes soll ihn steinigen. Und ich, spricht Gott, werde mein Angesicht wider diesen Mann richten und ihn ausrotten aus der Mitte seines Volkes, weil er von seinem Samen dem Moloch preisgegeben hat, mein Heiligtum zu verunreinigen und meinen heiligen Namen zu entweihen. Sollte auch das Volk des Landes sein Auge verhüllen vor diesem Manne, der da von seinem Samen dem Moloch preisgibt, und ihn nicht töten: so werde ich mein Antlitz gegen diesen Mann richten und gegen sein Geschlecht und werde ihn und alle ‚die ihm nachbuhlen in der Buhlerei des Moloch ausrotten' aus der Mitte ihres Volkes." Man kann sich keine eindringlichere Mahnung und Verwarnung denken als dieses Gebot, das im Falle der Übertretung selbst die nächsten Blutsverwandten und Freunde zur Tötung und Ausrottung des Sünders und seiner Familie verpflichtete. Der ganze Abscheu, der die Bibel und den in ihr vertretenen reinen Gottesgedanken gegen das Menschenopfer erfüllt, aber auch die volle und deutliche Erkenntnis der für Israel drohenden Gefahr, durch die Berührung mit dem Heidentum dem Lasterwahne des Menschenopfers anheimzufallen, sprechen aus diesen Worten der heiligen Schrift. Sie wiederholen sich, wenn auch nicht in so machtvoller Eindringlichkeit, im 5. B. M., K. 12 und 18.

Es ist nun in der alten Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit der Richter und Könige ein stürmisches, gährendes Auf und Nieder zu beobachten, nicht nur in politischer, sondern auch in religiös-sittlicher Beziehung. Das jüdische Volk, das ist ja bekannt genug und von der Bibel hundertmal bezeugt, vergißt sein Gesetz und seinen Gott immer wieder und verändert sich bis zur völligen Unkenntlichkeit seines ehemaligen und gottgewollten Zustandes nach der Sitte und Weise der fremden Völker, die es umgeben und mit denen es in Berührung kommt. Jahrhunderte hindurch, nur hie und da von kurzen, lichten

Momenten unterbrochen und von einzelnen, gottbegnadeten Persönlichkeiten abgesehen, bietet Israel ein völlig heidnisches Gepräge dar und sinkt immer wieder in den Polytheismus der Kanaaniter, Moabiter, Ammoniter, Philister, Syrer und Phönizier zurück mit ihren Baalim und Ascherot, mit ihrem Moloch und Menschenopferkult. Was das Reich Israel betrifft, so war es vom Götzendienst völlig durchseucht und gerade an der Gegenüberstellung des Propheten Elia, der mit der ganzen Macht seiner hohen Persönlichkeit gegen die fremden Kulte ankämpfte, und andererseits der Hunderte von Baalspropheten erkennen wir die sittliche und religöse Lage des dem Untergang geweihten Zehn - Stämmereichs. Im 2. B. der Könige, K. 17, werden die Kinderopfer als eine Hauptursache angegeben, weshalb das Reich Israel zugrunde ging: „Sie führten ihre Söhne und Töchter durchs Feuer und trieben Wahrsagerei und Zeichendeuterei und gaben sich preis, das Böse in den Augen Gottes zu tun; da ergrimmte der Ewige sehr über Israel und vertrieb sie vor seinem Angesicht, und nichts blieb übrig als der Stamm Juda allein.“ Aber auch in Juda mußten die großen Propheten mit der ganzen Gewalt ihrer eifernden Beredsamkeit gegen den Molochdienst eintreten. Der Ort des Molochdienstes war das Tofet im Tale Hinnom, und der ganze Abscheu und Widerwille des jüdischen Empfindens gegen den Menschenopferkult kommt darin zum Ausdruck, daß dieses „Ge-Hinnom“, im jüdischen Schrifttum der Ausdruck für „Hölle“ geworden ist. Die einzelnen frommen Könige, Hiskias und besonders der Reformator auf Judas Königsthron Josias, der in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts regierte, suchten mit den heidnischen Greueln aufzuräumen; der letztere, wie es im 2. B. d. Könige, Kap. 23, heißt, „verunreinigte auch das Tofet im Tal ben Hinnom, daß niemand mehr dem Moloch seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer führen sollte.“ Aber noch Jeremias, der den Fall des Reiches Juda voraussagte und mitansah, nennt als einen der schwersten Vorwürfe, die er seinem Volke unaufhörlich entgegenschleudert, als Grund des nahenden, selbstverschuldeten, nationalen Unheils, den Weg ins Tal, ins Tal

Ben Hinnom: „Sie bauten die Höhen des Tofet im Tale Ben Hinnom, um zu verbrennen ihre Söhne und Töchter durchs Feuer, was ich nicht befohlen habe und mir nicht in den Sinn gekommen ist; darum siehe, Tage werden kommen, spricht Gott, da wird es nicht mehr Tofet und Tal ben Hinnom heißen, sondern Tal des Mordens; die Leichen dieses Volkes werden dort den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes zur Speise dienen und Niemand wird sie verscheuchen" (Kap. 7). Ezechiel, der Prophet des Exils geißelt gleichfalls mit düsteren Worten diese Verirrung seines Volkes, das „die Kinder durch's Feuer führend sich verunreinigt mit all seinen Götzen bis auf diesen Tag" (Kap. 20,31; auch Kap. 16 und 23). Aber hier ist der große Wendepunkt in der Religionsgeschichte des israelitischen Volkes. Im Schmelztiegel Babylons wird es zum zweitenmal geläutert, wie dereinst im eisernen Ofen Ägyptens, um fortan eine Gott erkennende und bekennende Nation zu sein, und fortan, seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert, in die Vielgötterei des Heidentums nicht mehr zurückzufallen. Das Buch, das jahrhundertelang seinem Aug' und Herzen entschwunden war, das Gesetz Mosis, wird nunmehr sein geistiger Besitz und sein Bekenntnis; die Gottesidee, wie sie Mose und all die anderen Propheten erfaßt und verkündigt hatten, wird von ihm erfaßt, der Gott der Gerechtigkeit, der Gott der Liebe, der Gott der Heiligung wird nun endlich sein Gott, um sein Gott zu bleiben. Es kommen die Jahrhunderte, da es erschauernd geht durch Vorderasiens und Europas Heidenwelt — die große Götterdämmerung, da der Götterberg des Nordens und der Olymp des Südens sich entvölkern und all' die Spukgestalten und Greuelwesen der polytheistischen Phantasie in nichts zerrinnen: das Judentum, äußerlich und national mehr und mehr geschwächt, ist innerlich stark und groß und fest geworden, das Volk der Schrift geworden, bereit und fähig, das Gute und Wahre der untergehenden Heidenwelt in sich aufzunehmen und mit dem Ewigkeitsgehalt seiner Gottes- und Sittlichkeitsidee zu durchdringen; bereit und fähig auch, die neue Welt aus sich herauszugebären, über die, ob sie sich auch nachmals in eine

jüdische, christliche und islamische geschieden hat, der gleiche Gott des Judentums regierte. In dieser neuen Welt war für Menschenopfer kein Platz mehr. Diese neue Welt verlernte allmählich vor Gott zu zittern und lernte ihn ehrfürchten und lieben. Mit dem sich verstärkenden und vertiefenden Bewußtsein von der unendlichen Erhabenheit der Gottesidee erwuchs dieser neuen Welt nach und nach auch das Bewußtsein von der Größe der Menschheitsidee, wie sie in jedem einzelnen Menschenwesen, als einer gottebenbildlichen Persönlichkeit, sich darstellt. Diese neue Welt pilgerte und pilgert, wenn sie sich über die Grundsätze ihrer Menschheitsverpflichtung unterrichten will, zum Sinai, vernimmt für die Erfüllung ihrer sittlichen Aufgaben die Gottesstimme der zehn Gebote, vernimmt als einen Hall der Ewigkeit und als höchstes Gesetz der Menschenachtung und Menschenwürde das sechste dieser zehn Worte: לא תרצח.

So hat das Judentum die gesittete Menschheit vom Wahn des Menschenopfers befreit, indem sein Gott der Gott der Kulturmenschheit geworden ist.

||||||||||||||||||||||

In der Hermannshöhle[1].

Von Oberlehrer Dr. Joseph Carlebach, Berlin.

. . . . . . Nun tat sich die Pforte knarrend auf und lud uns ein, in die Tiefen der Erde hinabzusteigen. Ein Ausdruck der Spannung auf jedem Angesichte, eine stille Ehrfurcht vor den erhabenen Schauern der Natur, die hier ein Geheimnis uns enthüllen will, nur um uns neue Rätsel aufzugeben; ein seltsam weihevolles Gefühl, wie es den Forscher beseelt, wenn die großen Mysterien der Allerzeugerin seinem staunenden Blicke sich darbieten. Alles wird still und schweigsam, selbst die kleinen Quartaner empfinden das Außerordentliche, das man

[1]) Von einem Ausfluge von Religionsschülern der Adaß-Jissroel-gemeinde zu Berlin in den Harz in den Osterferien dieses Jahres.

demütig auf sich wirken lassen müsse, um seine Erhabenheit nicht zu stören.

Da schaut sie uns stumm-beredt an, die märchenhafte Architektonik der Tropfsteingebilde. Hier wie ein Wald von schlanken, geraden Bäumchen, dort ein Felsvorsprung wie ein Tisch mit reizenden Kandelabern. Hier eine Feengrotte mit phantastischen Tierbildungen, dort eine Decke mit mächtigem Kronengehänge und mit unzähligen Lampen geschmückt. Hier ein Erker voll regelloser Ornamente, dort eine kleine Kapelle mit plastischen Figuren, und dort wieder ein langer, langer Spalt mit zierlichen, feinen Kristallen geschmückt, der in den Tiefen verborgene Schmuckkasten der keuschen Natur. Alles bedeckt mit Tau- und Wassertropfen, die im Lichte wie Edelsteine flimmern. Dazwischen verstreut die Knochen der Höhlenbären, die hier einst eine Zuflucht vor den Menschen suchten und nun eine Grabkammer voll Ernst und Frieden gefunden haben. Unten rauscht ein Quellfluß der Bode in wundersamer Melodie. Wir sollen nicht vergessen, daß sie sich den Zugang zu dieser Höhle zuerst gegraben und in ihrem Wasser das Baumaterial herangeschafft, aus denen die Stalaktiten sich formen konnten. מה רבו מעשיך ה' kommt es von den Lippen unseres Direktors. מאד עמקו מחשבותיך tönt es aus den Reihen zurück. „Ihr habt recht, Kinder, sagte ein russischer Raw, der sich uns angeschlossen hatte, אין צייר כאלקינו, „es gibt keinen Künstler wie unsern Gott!“

Jetzt begann der uns zugeteilte Führer seine Erklärungen. Kein Cicerone, der auswendig gelerntes Zeug herleiert. Er schien etwas zu verstehen. Er sprach natürlich, eindringlich. Wie jemand, den der Zauber dieses Anblickes selbst einmal durchbebt hat. Das Wasser, so sagte er, das hier eingedrungen, hatte Kalkstein gelöst mitgeführt. Wie im siedenden Topfe sich der Kesselstein niederschlägt, weil die im Wasser enthaltene Kohlensäure entweicht und viel Flüssigkeit beim Kochen verdunstet, so kam auch hier das an den Decken und Böden rieselnde Wasser zur Verdunstung und verlor seinen Kohlensäuregehalt. Da blieb der Kalkstein zurück, im regellosen Zufallspiel diese Zapfen und Stäbe erzeugend. Noch immer

ist die Natur am Weiterbau, an der Innenarchitektur tätig. Sehet ihr die Tropfen am Ende jedes Tropfsteines? Auch darin ist Gestein gelöst, auch dieser wird verdunsten und die Bildungen um ein Unmerkliches vergrößern. Aber stetig und unermüdlich ist das Wasser am Werk, und im Laufe der Jahrzehnte macht sich seine Tätigkeit bemerklich. Zehn volle Jahre müssen dahingehen, so hat man durch vielfache Beobachtungen seit der Auffindung dieser Höhle in den 70er Jahren festgestellt, bis sich so eine Säule um einen Zentimeter verlängert.

Hier sieht man den größten und schönsten aller Stalagmiten, er ist acht Meter lang. Daraus hat man geschlossen, fuhr er mit lauter Stimme fort, daß seit dem Beginn dieser Tropfsteinbildungen 8000 Jahre verstrichen sind.

„Apikorssuss!" rief ein zwölfjähriger Junge, von der erhaltenen Mitteilung wie alle Jüngeren überrascht, „5774 Jahre besteht die Welt und nicht länger." Doch die anderen konnten den Eindruck dieser Worte nicht so leicht abschütteln. „Wie hat man denn die Messung des Wachstums der Säulen ausgeführt?" fragte ein älterer Schüler und ließ sich die Methode genau beschreiben. „Die zugrunde liegenden Maßzahlen sind an den Tausenden von Stalaktiten gleichmäßig bestätigt worden," wurde ihm zum Bescheid. Sind denn das Gelehrte? wandte wiederum ein Primaner ein und mußte hören, daß der Landesgeologe dem Führer diese Angaben gemacht hatte. Die Daten seien auch widerspruchslos von der ganzen Gelehrtenwelt akzeptiert worden. Da wurde es wieder still in den Reihen. Die Knaben schauten nochmals die wunderbare, hohe Säule an und warfen einander fragende Blicke zu. Aber keiner sprach ein Wort. Der schwere Ernst eines wissenschaftlichen Rätsels, einer religiösen Zweifelsfrage hatte die jugendlichen Gemüter gepackt.

Wir traten aus der Höhle hinaus. Der junge Mond, der Neumond des Nissan hatte seine Sichel am Himmel erglänzen lassen, von der einst gesprochen war כזה ראה וקדש. Hatte Raschi Recht, wenn er sagt: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם usw. hätte die Thora besser mit dem Pessachgesetze beginnen, von der Schöpfung schweigen sollen, damit

die Seele nicht von Zweifeln bewegt werde? Eine Frage lag auf aller Lippen. Und doch wagte keiner zu fragen. Man fragt nicht gern, wenn man fürchtet, keine genügende Antwort zu erhalten. Erst nach geraumer Weile, dann aber mit Ungestüm drängte man sich um die älteren mit der Frage: Ist die Tropfsteinhöhle nicht eine Widerlegung unserer überlieferten Zeitrechnung?

„Durchaus nicht! beschied unser Rabbi die Fragenden. Die Gemoro lehrt: הקב"ה בונה עולמות ומחריבן. Gott hat Welten gebaut und sie wieder zerstört. Dieser Ausspruch beweist, daß auch die jüdische Tradition von großen Erdumwälzungen weiß, von Katastrophen und Revolutionen, die der Periode vorhergingen, in der unsere Welt ihre gegenwärtige Gestaltung erfuhr. Nur auf diese bezieht sich מנין בריית עולם, die übliche Zählung der Jahre. Ob diese ganze Höhlenbildung nicht eben auf solche Erdrevolutionen, wo Granitmassen sich hochtürmten und ineinandergeschoben wurden, hinweist? Die romantisch wilde Gestaltung der unteren Tropfsteine läßt es vielleicht berechtigt erscheinen, auch sie der jüdischen Prähistorie zuzuweisen."

„Ich glaube euch eine bessere Erklärung geben zu können," mischte ich mich in die Unterhaltung. Ich darf ohne Selbstlob sagen: eine bessere, denn sie stammt nicht von mir. Ich verdanke sie meinem Mathematiklehrer vom Lübecker Gymnasium, der mir, als ich so alt wie ihr waret, durch seine Antwort die gleiche Zweifelsfrage löste. Er war ein strenggläubiger Christ und zugleich ein selbständiger Forscher. Da wollten ihn einige Schüler einmal auf die Probe stellen und legten ihm mitten im Unterricht unser Problem vor. Er dachte einen Augenblick nach. Dann zeichnete er einen kleinen geraden Strich an die Tafel. „Was ist das für eine Linie?" fragte er. „Eine gerade Linie!" antworteten alle. „Nein!" meinte er, und nahm einen Zirkel mit weiter Öffnung und zeigte, daß sie ein Teil eines Kreisbogens war. „Was ist es also für eine Linie?" „Ein Stück eines Kreises!" Wieder falsch, erwiderte der Lehrer und führte den Bogen so weiter, daß eine Ellipse entstand.

„Was habt ihr für einen logischen Fehler begangen", fragte

er jetzt, „daß ihr das Linienstück als gerade anspracht? Worin lag die unberechtigte Schlußfolgerung, daß ihr den Bogen als zu einem Kreise gehörig voraussetztet? Nun, ihr nahmt ohne weiteres an, daß die Linie stets die gleiche Richtung, denselben Verlauf nehme, daß sie sich notwendig so fortsetzen müsse in die Unendlichkeit, wie sie euch auf den ersten Blick erschien. Das ist aber ein Irrtum. Man kann aus dem kleinen Teil nicht auf das große Ganze, mathematisch ausgedrückt, aus dem Differential nicht ohne Kenntnis der Anfangsbedingungen auf ein eindeutiges Integral, aus dem Linienelement nicht streng auf die ganze Linie und ihre weitere Erstreckung schließen. Der menschliche Geist ist aber stets geneigt, diesen falschen Analogieschluß zu machen und anzunehmen, weil ich an einem mir zugänglichen Teile diese oder jene Beobachtung mache, so gilt diese für das Ganze als Gesetz und Regel.

So ist es auch mit der Naturwissenschaft. Zugänglich ist uns ein kleiner Zeitabschnitt, in dem wir die Naturvorgänge verfolgen und Gesetzmäßigkeiten ihres Ablaufes entdecken. Dann sagen wir unberechtigt, diese Form, diese Regel, diese Eigentümlichkeit des Prozesses gilt von Ewigkeit her und ist stets sich gleich geblieben. Das ist aber ein unbeweisbarer Schluß, vielleicht ein Trugschluß.

Nehmen wir als Beispiel unsere Tropfsteinhöhle. Seit ungefähr 40 Jahren verfolgt man messend die Gesetze ihrer Bildung und findet, in einem Dezennium hat sich 1 mm Tropfstein abgesetzt. Wer aber sagt uns, daß diese Größe immer gegolten hat? Hängt nicht die Verdunstung von Wasser und Kohlensäure von tausend Bedingungen der Temperatur und des Druckes ab? Wer sagt uns, daß im Innern der Höhle stets die gegenwärtige Wärme geherrscht, daß das Wasser immer gleich reich an Kalkstein war? Man kann es nicht einmal als wahrscheinlich bezeichnen, daß diese Bedingungen stets die gleichen waren. Denn früher herrschte auf der Erde eine weit höhere Temperatur, so daß in Schweden Palmen wuchsen, wie die Ausgrabungen und Fossilien zeigen. Wenn die Säule 8 m lang ist, da haben sich vielleicht die ersten 4 m in einem Viertel der

Zeit gebildet, die die letzten 4 m zu ihrer Enstehung benötigten. Der Schluß von einer vierzigjährigen Periode auf eine von 80000 Jahren entbehrt jeder Strenge und Eindeutigkeit."

„Aber wieso nehmen dennoch alle Gelehrten diese Berechnung als richtig an?" warf einer nachdenklich ein.

„Das müssen die, wenn sie nicht auf alle Rückwärtsberechnung verzichten wollen. Weil wir eben vergangene Epochen nicht kennen, so können wir nur dadurch ein Bild über sie gewinnen, dadurch Aussagen über sie machen, daß wir einmal vorläufig annehmen, das gegenwärtige Verhalten der Natur galt ungestört früher wie heute. Aber ernste und gewissenhafte Forscher werden stets betonen, daß alle solche Berechnungen hypothetisch bleiben und niemals den Charakter zwingender Tatsachen erhalten können."

„Wie aber können wir uns denn der Übereinstimmung aller entziehen?" fragte ein zweiter.

„Gewiß können wir das," erwiderte unser Direktor, „so gewiß wir Juden sind. Wir können uns nie der Majorität in Sachen des Denkens und der Weltanschauung unterwerfen. Wir mußten und müssen den Mut haben, geistig unsern eigenen Weg zu gehen. Wie wir unsere körperliche Nahrung zu prüfen haben, ob sie dem Gottesgesetze entspricht, so sollen wir unsere geistige, die Speise der Seele messen am Gottesworte, ob wir sie uns zu eigen machen können oder nicht. Diese Aufgabe ist auch euch gestellt von frühester Jugend an."

„Habe ich es nicht gleich gesagt," ließ sich eine Stimme vernehmen, „Apikorssuss war es, weiter nichts." „Du hast recht," sprach lächelnd unser Direktor. „Schon im Hiob steht es: Wo warst du denn, da ich die Erde hab gegründet? Erzähl' es doch, wenn du es weißt!" (Hiob 38,4).



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

1. Jahrgang. Juni 1914 / Siwan 5674 Heft 6.

Die Halacha und die Herzenspflichten.

Von Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.

Im Talmud Jeruschalmi Chagiga I, 1 heißt es: אין למדים לא מן ההלכות ולא מן האגדות ולא מן התוספתות אלא מן התלמוד. Diesen Satz, der an sich ein methodologisches Prinzip abgibt für die Feststellung der Halacha, möchten wir in übertragenem Sinne so anwenden, daß wir auf den Geist, der in den Talmudweisen lebte, die allgemeine Gesinnung, die sie beherrschte, die Frömmigkeit, die ihr ganzes Wirken durchzog, nicht so sehr aus theoretischen Sätzen schließen können, die sie in der Halacha aufstellten und in der Hagada aussprachen, sondern aus תלמוד, aus der talmudischen Diskussion in ihrer Gesamtheit.

In der Halacha waren sie an die hermeneutischen Regeln gebunden, folgten unbedingt der Tradition und Autorität; da war schlechterdings kein Raum für eine Befürwortung oder eine Ablehnung aus persönlichem Empfinden. Man kann daher aus einem halachischen Ausspruch nicht nur nicht auf den Charakter dessen schließen, der ihn vertritt[1]), man darf auch

[1]) Bekannt ist, daß Gräz diesen Versuch gemacht hat. Weniger bekannt und verbreitet scheint die vernichtende Kritik zu sein, die S. R. Hirsch an diesem Versuch in seinen Abhandlungen betitelt „Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staats bis zum Abschluß des Talmuds von Dr. H. Grätz.“ Gesammelte Schriften Band V S. 318—494 geübt hat. Es ist bedauerlich, daß M. Lazarus in seiner „Ethik des Judentums“ Band I S. 56—59 und 382—84 die Phantasien Gräz' von dem starren System des R. Elieser ben Hyrkanos und Rabbi Josua, dem Mann der goldenen Mitte einfach hinübernimmt, ohne den Leser darüber zu

ohne weiteres einen solchen Satz weder für ein besonderes ethisches Empfinden des betreffenden Tanna oder Amora in Anspruch nehmen, ebensowenig freilich aus ihm etwas gegen das zarte Empfinden oder die Herzensfrömmigkeit des Tradenten beweisen wollen. Einige Beispiele mögen das Gesagte näher illustrieren.

In Kethuboth 53 a heißt es: מוחלת כתובתה לבעלה אין לה מזונות. „Eine Frau, die ihrem Manne gegenüber auf die Zahlung des im Ehekontrakt Bedungenen verzichtet, hat auch kein Anrecht auf die Gewährung des Unterhalts während ihrer Witwenschaft.“ Dazu bemerkt R. Chisda: אי לאו דאמרת לי משמיה דגברא רבה אמינא משיב רעה תחת טובה לא ימיש רעה מביתו. Hättest du es mir nicht im Namen eines großen Mannes gesagt, so würde ich darauf das Bibelwort anwenden: „Wer Gutes mit Bösem vergilt, aus dessen Hause weicht nie das Unglück.“ Trotzdem denkt er nicht daran die Entscheidung abzulehnen, sein persönliches Empfinden tritt vor der Tradition völlig zurück.

Ferner: Es ist bekannt, daß aus dem Satze אתם קרוים אדם der juden- und talmudfeindliche Haß immer neue Nahrung zieht, wie aus dem damit verwandten עם הדומה לחמור. Aus ihnen soll die ganze Verachtung des Judentums gegen die nichtjüdische Welt sprechen, daß es den Heiden nicht als Menschen ansehe und dem Tiere gleichstelle. Nun heißt es in Berachoth 25b: נכרי ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו מאי איריא נכרי אפילו ישראל נמי ישראל פשיטא ליה דאסור אלא נכרי איצטריכא ליה מהו דתימא הואיל וכתיב בהו אשר בשר חמורים בשרם אימא כחמור בעלמא הוא קמ"ל דאינהו נמי מיקרו ערוה דכתיב וערות אביהם לא ראו. „In Gegenwart eines unbekleideten Nichtjuden darf man das Sch'mah nicht lesen,“ lautet eine Halacha. Weshalb ist denn nur ein Nichtjude genannt? Das Gleiche gilt doch von einem Israeliten! Die Antwort: Bei einem Israeliten ist das selbstverständlich. Bei einem Nichtjuden aber könnte ich der Meinung sein, daß sie nach dem Schriftvers in Ez. 23,20 dem

---

orientieren, daß sie keine Begründung in unserem talmudischen Schrifttum finden.

Esel gleich geachtet werden, deshalb hebt die Halacha es beim Nichtjuden ausdrücklich hervor, daß auch ihre Blöße als solche betrachtet wird, wie es ja auch in bezug auf Noah heißt: „und die Blöße ihres Vaters sahen sie nicht.“ — Wäre es denkbar, daß die Talmudweisen in dem zweiten Stammvater des Menschengeschlechts, dem frömmsten Manne seiner Zeit ein Tier gesehen, daß ihnen auch nur der Gedanke daran gekommen wäre, ihn durch diesen Vergleich verächtlich zu machen? Die Halacha geht eben völlig unbekümmert um Empfindungsmomente den Weg, welcher nach ihren Regeln ihr vorgeschrieben ist. Es wird in vorliegendem Falle festgestellt, daß, wenn auch im allgemeinen im Hinblick auf bestimmte halachische Forderungen der Nichtjude nicht dem Juden gleichgestellt wird, für den Begriff der ערוה, der für das Sch'mah-Lesen in Betracht kommt, diese Unterscheidung wegfällt.

Die Beispiele könnten um ein vielfaches vermehrt werden. Sie legen uns aber auch die Pflicht auf, wollen wir objektiv sein und von einer einseitigen Darstellung uns fernhalten, in der Anführung halachischer Sätze zum Beweise für das ethische Empfinden und die Herzensfrömmigkeit der Talmudlehrer Vorsicht walten zu lassen. Ein Kabinettstück feinsinniger und vom warmem Gefühl beherrschter Darstellung ist die „Anmerkung über die Fortbildung des Gesetzes durch den Talmud“ in Lazarus „Ethik des Judentums“ Band I S. 289—310, in der er den Beweis bringt, welch große Fülle ethischer Grundsätze aus dem einen Thorawort לא תונו „ihr sollt nicht übervorteilen“ abgeleitet wurden. Mag aber auch das Resultat dieser thoradeutenden und gesetzgeberischen Arbeit für den objektiven Wert der gewonnenen Bestimmungen ein schönes Zeugnis ablegen, für die subjektive Eigenheit der Lehrer, für ihre ausgesprochene Neigung, sich in die feinsten Herzensregungen zu vertiefen, ist kein durchaus schlüssiger Beweis aus diesem Beispiel zu erbringen, da wir ja sehen, daß dieselbe Kraft der Vertiefung und Spezialisierung auf viele Gesetze angewandt wurde, deren ethische Werte nicht ohne weiteres einleuchten.

Aus der Hagada ist dieser Beweis eher zu erbringen. Sie ist zum großen Teil Predigt, und sie ist darum ein stärkerer Beweis für die persönliche Gesinnung des Lehrenden. Aber auch hier erscheint uns die Methode, aus Midraschdeutungen und Erzählungen die Persönlichkeit dessen zu konstruieren, von dem sie berichtet werden, vor allem auf sein innerstes Wesen, auf seinen Charakter zu schließen, nicht völlig unantastbar. Was zunächst die Midraschdeutungen selbst betrifft, so ist stets der Anteil abzuziehen, den das Bibelwort selbst an der Deutung hat. Wenn der ausgesprochene Gedanke das Resultat einer exegetischen Erklärung ist, so ist damit die eigentliche schöpferische Tätigkeit des Subjekts ausgeschaltet, und noch weniger haben wir ein Recht, hier von dem charakteristischen Ausdruck des Wesens des Erklärers zu sprechen. Ein Beispiel mag das erläutern. Lazarus bemerkt in seiner Ethik d. Jud. (a. a. O. S. 14): „Der Ausspruch: „die Bundeslade trägt ihre Träger; nicht die Priester tragen die Bundeslade“ (Exod. Rabbah, Cap. 36) bedeutet zweifellos nichts anderes als: die ethische Welt schöpft auch die physischen Kräfte, deren sie bedarf, aus der Quelle der Idee; aber nicht die physischen Bedürfnisse, Kräfte und Befriedigungen erzeugen die Gebilde der Idee; mit anderen Worten: das Ethische kann und soll nicht aus der Natur abgeleitet werden, sondern die Idee erst muß die Natur veredeln und dahin in Bewegung setzen, daß sie ihr diene.“ Zugegeben, daß dieser an sich sehr abstrakte Gedanke in einem solchen Ausspruch wiedergegeben sein könnte, derjenige, der das bestreiten wollte, brauchte nur auf die Methode hinzuweisen, nach der dieser Ausspruch gewonnen ist. Die Stelle lautet a. a. O.: אמר רבי ברכיה הארון סובל את סובליו ולא הכהנים סבלוהו אלא הוא סבלן שנ׳ נתקו כפות רגלי הכהנים. R. Berechja sagt: „die Bundeslade trägt ihre Träger, nicht die Priester tragen die Bundeslade, denn es heißt: (bei dem Durchzug durch den Jordan als die Priester aus der Mitte des Flusses wieder aufbrachen) „kaum waren „losgelöst“ die Fußballen der Priester auf das Trockne hin.“ Man sieht: Ausgangspunkt und erste Quelle ist zweifellos der un-

gewöhnliche Ausdruck נתקו, der sonst nie beim Fortgehen von einem Orte gebraucht wird. Daß R. Berechja den von Lazarus angegebenen Gedanken in seiner Bemerkung hat wiedergeben wollen, ist möglich, könnte aber angesichts der Bedeutung, welche hier die Exegese spielt, bestritten werden.

Was aber die Erzählungen betrifft, so ist bei dem Umstand, daß viele ihrem ganzen Inhalt nach nicht als wirkliche geschichtliche Berichte, sondern nur als Einkleidungen genommen werden können, auf andere wiederum das im Talmud selbst ausgesprochene Kriterium גוזמא קתני Anwendung findet und sie daher nur als Hyperbeln anzusehen sind, der Wert des aus ihnen zu Erschließenden ebenfalls ein beschränkter. Und von der gesamten Hagadah gilt, daß sie doch wiederum auch in dem Sinne zumeist Predigt ist, daß der Übelwollende gegen diese Literatur einwenden könnte, יש נאה דורש ואין נאה מקיים, sie böte keine Bürgschaft für die Bewährung der verkündeten Lehre im Leben.

Es liegt uns natürlich fern, in Wirklichkeit die Beweiskraft des in den halachischen und agadischen Aussprüchen niedergelegten Gutes an ethischen Werten und feinen Herzensregungen für die Gesinnung der Talmudlehrer anzweifeln zu wollen. Wir wollten nur des Kontrastes wegen ausführen, daß sie weniger beweiskräftig sind als das, was sich uns aus תלמוד, aus dem Gang der Diskussionen, aus den zufällig und völlig unbeabsichtigt einfließenden Bemerkungen und Erzählungen ergibt.

תלמוד die talmudische Diskussion als Ganzes gewährt uns einen unzweifelhaften Einblick in das, was man den Gesamtgeist der Talmudweisen nennen kann. Aus Erzählungen, die keine Tendenz enthalten und darum nicht als Verherrlichung einer Persönlichkeit angesprochen werden können, die vielmehr eine Halacha einleiten oder sie illustrieren sollen, aus Ideengängen, die halachischen Sentenzen zugrunde liegen, ohne daß sie ausdrücklich halachisch abgeleitet werden, aus sprachlichen Wendungen, die ein Licht werfen auf die Gesinnung derer, die sie im Munde führten, ist oft Gewichtiges für die Charakteristik

der Talmudweisen zu entnehmen. Wir wollen hier an einer Reihe von Beispielen, deren Zahl durch den uns zur Verfügung stehenden Raum eine Beschränkung erfahren muß, zeigen, welches Licht auf die Herzenspflichten, wie sie empfunden und geübt wurden, aus der halachischen Diskussion fällt. Wir nehmen hier Herzenspflichten — nach dem Vorbild R. Bechais ibn Pakuda — in dem doppelten Sinne, daß es sich bei ihnen um die Ausbildung der feinen Nüancen in der Erfüllung der Pflichten gegen den Nebenmenschen handelt und um die Glut der Empfindung, die Inbrunst der Gefühle bei der Hingabe an Gott und seinen Willen.

I. Das Wesen der Frömmigkeit.

Es ist bekannt, welches Zerrbild das Neue Testament und die christliche Theologie aus den Pharisäern gemacht haben. Die Lehrer der Mischna erscheinen als Männer, die mit ihrer Frömmigkeit prunken und die Pflichtenübung zur Schau tragen. In Wahrheit wurde aber das Wesen der Frömmigkeit in bescheidener Zurückhaltung gesehen. Und daß dies nicht bloß theoretisch ausgesprochen wurde, sondern tief im Bewußtsein der Talmudweisen und ihrer Zeit wurzelte, dafür liegt ein klassischer Beleg vor in der Anwendung des Wortes צנועים auf diejenigen, die es mit ihren Pflichten besonders genau nehmen. Die Grundbedeutung ist noch allgemein festgehalten in dem Gegensatz von בצנעה und בפרהסיא „im Geheimen“ und „öffentlich“, in der Bezeichnung der Keuschheit durch צניעות und auch in Stellen wie Joma 39a: הצנועים מושכין את ידיהם והגרגרים נוטלין ואוכלין, die an bescheidene Zurückhaltung Gewöhnten pflegten bei der Verteilung der Schaubrote auf ihren Anteil zu verzichten, weil es durch die große Zahl der Berechtigten leicht zu unliebsamen Szenen kam.

Der Übergang ist dann in einer Sentenz gegeben, wie Derech Erez Suta V: הדר תורה חכמה הדר חכמה ענוה הדר ענוה יראה הדר מצוה צניעות, wie der Schmuck, die eigentliche Krönung des Wissens die Weisheit, die der Weisheit die Demut, und die Demut nur dann wertvoll ist, wenn sie aus der Gottesfurcht

entspringt, so die Krönung der Erfüllung der Gebote, der schönste und charakteristische Zug an ihr die keusche Zurückhaltung. (Ein Gedanke, der ja übrigens auf Micha 6,8 והצנע לכת עם אלקך (wandle in Keuschheit, in Bescheidenheit vor deinem Gotte) zurückgeht. Auf diesen Gedanken, auf die Charakterisierung der wahren Frömmigkeit als צניעות läuft die ganze Sentenz aus, wie die Schlußworte beweisen: לא יהא אדם ער בין הישנים ולא ישן בין העירים ולא בוכה בין השוחקים ולא שוחק בין הבוכים ולא יושב בין העומדים ולא עומד בין היושבים ולא קורא בין השונים ולא שונה בין הקוראים כללו של דבר אל ישנה אדם ממנהג הבריות. .... man weine nicht in fröhlicher Gesellschaft, und sei nicht lustig, wenn die anderen weinen .... man treibe nicht Bibellektüre, wenn die anderen lernen, und umgekehrt, kurz man handle nicht anders als die Mitmenschen.

Sodann wird aber diese Bezeichnung auch dort gebraucht, wo es sich nicht im Geringsten um diese Tugend handelt, sondern um einen Zug von Herzensfrömmigkeit, die über das eigentlich Gebotene hinausgeht. Und zwar ebenso, wo es sich um מצות שבין אדם למקום Pflichten gegen Gott handelt, wie in Pesachim 26b: והצנועים מפשילין לאחוריהם במקל. Sie suchten, um nicht auch dort, wo es erlaubt ist שעטנז anzuziehen, wenn es nur zur Probe für den Käufer geschieht, das zu vermeiden. Wie auch in der Betätigung der Pflichten gegen den Nebenmenschen, wie in Maasser Scheni V 1, Baba Kama 69a. Dort werden die Zeichen angegeben, welche an Feldern und Gärten angebracht und für die Wanderer bestimmt waren, damit sie nicht irrtümlicherweise verbotene Früchte, wie כרם רבעי genießen. Diese Zeichen waren aber nur dann anzubringen, wenn die Früchte ohnedies, wie im שביעית, dem Erlaßjahre, jedermann zum Genusse freistanden. Zur anderen Zeit galt: הלעיטהו לרשע וימות „Laß den Frevler schlingen, mag er dann sterben". Doch הצנועים מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט יהא מחולל על המעות הללו, Die Frommen suchten auch den, der es um seiner Taten willen nicht verdiente, vor der Sünde, die sie verhüten konnten, zu schützen. Vgl. auch Demai VI 5: וצנועי ב"ה היו עושין כדברי ב"ש. Aus dem Jeruschalmi z. St. geht auch hervor,

daß die Bezeichnung צנוע für den, der ein Übriges tat, nicht so allgemein verbreitet und bekannt war. מאן צנוע כשירי אמר רב חסדא כך שנינו שהכשר נקרא צנוע. Im babylonischen Talmud Nidda 12a wird der Satz כל המקיים דברי חכמים נקרא צנוע „wer die Worte der Weisen erfüllt, wird צנוע genannt“ abgelehnt mit der Frage ושאינו מקיים דברי חכמים צנוע הוא דלא מיקרי הא רשע אינו מיקרי „und wer sie nicht erfüllt, fehlt dem nur der Ehrentitel des צנוע? Er müßte doch רשע genannt werden!“

Hierher gehört auch der Begriff יוהרא. Eine jede Übertreibung frommer Übung in der Öffentlichkeit, die dem ganzen Charakter und dem Wesen oder der Stellung des Übenden nicht entspricht und als Überhebung ausgelegt werden kann, wird als ungehörig empfunden und bezeichnet. So Berachoth 17b, wenn der junge Ehemann, der vom Lesen des Schema befreit ist, weil er nicht die rechte Sammlung hat, es dennoch tut in überheblicher Selbsteinschätzung. Ähnlich Pesachim 55a. Etwas anders Chullin 111b: כמה יהיר האי מרבנן, wo der Verstoß gegen Worte der Weisen als Überhebung angesehen wird.

(Fortsetzung folgt.)

Der Eid der Juden.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

In der Sonntagsbeilage No. 20 der Vossischen Zeitung No. 248 veröffentlicht Herr Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs einen Artikel „Jüdischer Meineidsaberglaube“. Die Ausführungen sind zu wichtig und wertvoll, als daß sie nicht in eine Zeitschrift, die speziell Erörterungen über „Lehre und Leben im Judentum“ gewidmet ist und in der sie dem dafür interessierten Kreise eher zugänglich sind, Aufnahme finden sollten. Wir haben aber noch einige ergänzende Bemerkungen daran zu knüpfen, die nicht nur die Angriffe auf das Kolnidregebet abzulehnen geeignet sind, sondern die auch ein rechtes Licht werfen auf das ganz besondere Maß heiligen und ehrfürchtigen

Empfindens, das der Jude jedem Eidschwur entgegenbrachte und entgegenbringt.

Es folge zunächst der Artikel des Herrn Geheimrats Dr. Fuchs [1]) „Jüdischer Meineidsaberglaube“.

Jüdischer Meineidsaberglaube?

Unter obiger Überschrift hat A. Hellwig im Band 41 des „Archivs für Kriminalanthropologie und Kriminalistik“ den Nachweis zu liefern gesucht, daß bei Juden abergläubische Anschauungen über den Eid sich fänden und manchen zum Meineide verführten. Er hat sogar die jüdische Religion in Beziehung zu dieser von ihm behaupteten schweren Verirrung gebracht. Er meint nämlich, einzelne ihrer Einrichtungen, so namentlich das Kolnidregebet seien leicht mißzuverstehen und könnten in den Betern die Annahme erwecken, es sei ihnen gestattet, mit ihrem Eide es leicht zu nehmen; es sei ganz besonders erlaubt, Andersgläubigen gegenüber einen falschen Eid zu leisten.

Welche Vorstellungen von Juden und Judentum die Lektüre dieses Artikels erwecken kann, zeigen am besten die kurzen Bemerkungen, in denen W. Schütze im 43. Bande desselben Archivs gleichfalls unter dem Titel „Jüdischer Meineidsaberglaube?“, von Hellwig angeregt, zur Sache sich geäußert hat. Schütze hat den Wunsch ausgesprochen, „daß von jüdischer Seite die in Betracht kommenden Quellen nicht verheimlicht oder verschleiert werden mögen, damit die Prüfung ruhig und sachlich geführt werde“.

Diesem Wunsche hat Dr. jur. M. Eschelbacher, Rabbiner in Düsseldorf, gern Folge zu leisten erklärt. Er hat in Band 54 desselben Archivs dargelegt, daß das Judentum nichts zu verheimlichen und nichts zu verschleiern habe, daß es nichts mehr wünschen könne, als daß sein Schrifttum in allen seinen Teilen bekannt werde; nur müßten seine Quellen so dargestellt

---

[1] Mit gütiger Erlaubnis des Verfassers und der Redaktion der Voss. Zeitung. — Die Redaktion.

werden, wie sie sind und nicht in entstellter oder gefälschter Form, wie es von antisemitischer Seite so oft geschehe. Dem Judentum sei nichts so heilig wie der Eid, nichts gelte dem Juden so sehr als schwere Sünde wie der Meineid, jedes Versprechen sei verbindlich und gar jedes als Eid abgegebene Versprechen. Das jüdische Gesetz stelle für den Eid auch keine Formvorschriften auf, durch deren Verletzung es die Gelegenheit zur Leistung eines Falscheides gebe. Alle die Formen, die Hellwig als jüdische Bestimmungen erschienen, seien dem jüdischen Gesetze in Wirklichkeit fremd, sie seien von der Gesetzgebung der christlichen Staaten des Mittelalters und in einzelnen Fällen auch der Neuzeit als Waffen gegen die Juden festgesetzt worden. Einem Meineid suche das rabbinische Gesetz mit der größten Energie vorzubeugen. Bei der Eidesvorbereitung sei es in dieser Beziehung noch viel sorgfältiger als das deutsche Gesetz. In Berücksichtigung der Neigung vieler Menschen, den Eid nach ihren Wünschen sich zurechtzulegen, habe der jüdische Richter den Schwurpflichtigen vor der Vereidigung dahin ermahnen müssen: „Wisse, dein Eid wird so ausgelegt, wie wir ihn verstehen, nicht aber so, wie du ihn auffassest“, während heute der schwörende Zeuge nur gemahnt werde, nichts zu verschweigen. Wenn Hellwig meine, daß bei den Juden nicht infolge des Gesetzes, sondern entgegen dem Gesetz Meineidsaberglaube sich eingeschlichen habe und da sein Wesen treibe, so sei für die Existenz solchen Aberglaubens ein Beweis nicht erbracht. Die Bestimmungen über den Eid in den jüdischen Quellen seien so klar, und die Verpflichtung zur Wahrheit werde gerade beim Eide so dringend eingeschärft, daß einem Mißverständnis aufs möglichste vorgebeugt sei. Habe das Wort des Apostels Paulus (Römer 3,7)

> „denn so die Wahrheit Gottes durch meine Lüge herrlicher werde zu seinem Preis, warum sollte ich dann noch als Sünder gerichtet werden“,

wohl jemals Hellwig oder Schütze auf den Gedanken gebracht, dem Eide eines Christen mit Vorurteil entgegenzutreten? In seinem Zusammenhang habe der Satz von Paulus seinen guten

Sinn als der starke Ausdruck einer leidenschaftlichen Persönlichkeit; aus seinem Zusammenhange gerissen, könne er zu den ungerechtfertigsten Verdächtigungen des Apostels mißbraucht werden. Er sollte eine Warnung dafür sein, Sätze und Einrichtungen irgendwelcher Glaubensgemeinschaft ihrem eigentlichen Sinne und Zusammenhange zu entziehen und daraus Anklagen gegen sie abzuleiten. Der Schluß und Eckstein für die antisemitischen Anklagen wegen falscher Eide sei der sogenannte Hatarath nedarim und das Kolnidregebet. Beide gestatteten eine Lösung leichtfertiger und gedankenloser Gelöbnisse, beide aber bezögen sich nur auf solche Gelöbnisse, die man freiwillig sich selbst auferlegt habe, Verbindlichkeiten gegen Andere könnten niemals gelöst werden. Das sagten übereinstimmend alle Kommentatoren des Talmud, das stehe in allen jüdischen Gebetbüchern, die das Kolnidre enthielten. Schütze habe den Wortlaut nicht einer unanfechtbaren Quelle, etwa dem jüdischen Gebetbuche, entnommen, sondern dem Antisemiten-Katechismus, — richtiger, dem Handbuch der Judenfrage von Fritsch —, also antisemitischen Tendenzschriften schlimmster Art, die ausdrücklich zu dem Zwecke geschaffen seien, Waffen zum Angriff auf die Juden zu liefern, Schützes Quelle gäbe daher auch das Kolnidregebet entstellt und verfälscht wieder, wie die nachfolgenden Gegenüberstellungen mit dem Original zeigen:

Jüdisches Gebetbuch.

Alle Gelöbnisse, Verzichtungen, Verschwörungen, Bannformeln oder Versagungen, durch die wir uns etwas geloben oder verschwören, uns verbannen oder versagen für unsere eigene Person (al nafschathana) von diesem bis zum nächsten zum Guten uns eingehenden Versöhnungstage bereuen wir hierdurch, daß sie alle aufgelöst, erlassen und vergeben seien.

Schütze (Fritsch).

Alle Gelübde (Kolnidre) und Verbindlichkeiten und Verschwörungen und Eide, die wir von diesem Beschwörungstage an bis auf den nächsten geloben, schwören und zusagen werden, die reuen uns alle und sollen aufgelöst, erlassen, aufgehoben, vernichtet, unkräftig und ungültig sein; unsere Gelübde sollen keine Gelübde und unsere Schwüre sollen keine Schwüre sein (Schulchan Aruch I § 619).

Wie man sehe, verändere und verfälsche die antisemitische Quelle das Kolnidre in mehrfacher Hinsicht. Sie mache aus dem Versöhnungstage des Judentums einen Beschwörungstag! Die wichtigsten Worte des Originals, die Worte „al nafschathana“, die die Möglichkeit der Aufhebung auf die Gelübde und Versprechungen einschränken, die wir „uns für unsere eigene Person“ gäben, lasse sie weg. Aus den „Verzichtungen, die wir uns versagen“, von denen das Gebet spricht, mache sie „Verbindlichkeiten, die wir zusagen“.

Ebensowenig brauche die „Lösung der Gelübde“ (Hatarath nedarim) das Licht zu scheuen. Sie sei ein Seitenstück zum Kolnidregebet. Während dort die ganze Gemeinde ihr Gelübde bereue, werde bei Hatarath nedarim im Einzelfall jemand von seinem Gelübde entbunden, sofern er es bereue oder die Ausführung des Gelübdes, etwa die geplante Wallfahrt usw. unmöglich sei. Eschelhacher weist mit Recht darauf hin, daß Entscheidungen wie die von Hellwig und Schütze vertretenen geeignet seien, die ältesten und verjährtesten Vorurteile im Gemüte des Richters wieder aufleben zu lassen und ihn dazu führen, daß er nicht etwa den einzelnen Fall ohne Voreingenommenheit prüft, sondern von vornherein aus unrichtigen und ungerechten Voraussetzungen, die der Religions- und Rassenhaß geschaffen haben, allgemeine und ungerechte Urteile fälle. Dem Mißtrauen gegen den Eid der Juden entgegenzutreten, verlange darum nicht allein die Sache des Judentums, sondern ebensosehr die der objektiven vorurteilslosen Rechtsprechung.

Zu diesem Eschelbacherschen Artikel hat der Herausgeber des Archivs Prof. Dr. Groß eine Anmerkung gebracht, die ich wörtlich zitieren muß, weil ich trotz jahrelanger Gewöhnung im Referieren befürchten muß, durch ein bloßes Referat ihrem Ton und Inhalt nicht gerecht zu werden. Diese Anmerkung lautet wörtlich wie folgt:

Anmerkung des Herausgebers.

„Ich bringe diese Ausführungen über dringendsten Wunsch des Herrn Verfassers, obwohl ich glaube, daß die Sache am besten weiter unbesprochen bliebe. Der ganze Streit dreht sich hier und in den

meisten anderen Fällen, in welchen die Eidrichtigkeit der Juden behandelt wird, um das vielerörterte „Kolnidregebet" — Gebet, welches Schütze nach antisemitischer Quelle, Eschelbacher nach dem „Original" (wo liegt denn das?) zitiert. Vor allem kann man, wie jeder Vergleich zeigt, nicht von einer „Fälschung", sondern nur von einer für den Sinn belanglosen Kürzung auf Seite Schützes sprechen.

Weiter wird kein Mensch und auch der gelehrteste Kenner des Althebräischen für die Richtigkeit der Uebersetzung gutstehen können, da es sich um Worte handelt, die auch im Deutschen schwankende Bedeutung haben. Ob „Gelöbnis" — „Gelübde", „Verzichtungen" — „Verbindlichkeiten", „Bannformeln" — „Eide oder Versagungen", das kann nicht für heute gebräuchliche Sprachen, noch viel weniger aber für das uralte Hebräische also für das „Original" behauptet werden, und kennt man die genaue Bedeutung von Worten nicht, so ist jeder Streit darüber müßig.

Die Hauptsache geht aber dahin, daß das Kolnidregebet unter allen Umständen gegen den Eid der Juden und nicht, wie oft behauptet wird, für „einen hohen Grad von Gewissenhaftigkeit" zeugt und deshalb von ihnen am besten nicht hervorgezogen wird. Ob das, was wir heute unter dem „Eid" verstehen, im Kolnidregebet vorkommt oder nicht, das wissen wir nicht, es könnte ja unter jedem der von Eschelbacher zitierten Worte: „Gelöbnis", „Verzichtung", „Verschwörung", „Bannformel", „Versagung" zur Zeit der Schaffung des Gebets das verstanden worden sein, was wir heute einen „Eid" nennen — aber wenn dies auch — ohne es beweisen zu können — in Abrede gestellt wird, so kann doch nicht geleugnet werden, daß von Gelöbnissen geredet wird, die „aufgelöst und erlassen" sein sollen. Wenn nun auf christlicher Seite stets behauptet wird: „Wer ein Gelöbnis, also ein dem höchsten Wesen gemachtes Versprechen auflösen kann, der braucht doch auch ein einem Menschen gegebenes Versprechen nicht zu halten" — so kann gegen diese Argumentation nichts eingewendet werden.

Auf die Worte „für unsere eigene Person" darf kein Gewicht gelegt werden; dies kann nur sprachlich konstruktive Form sein, denn schwören, geloben und Gelübde machen, kann man ja immer nur für seine eigene Person.

Ich habe wiederholt gesagt: „Bei den Christen und bei den Gläubigen aller Religionen kommt Aberglauben und Blutglauben vor, und bei den Juden eben auch" — und dasselbe sage ich auch hier: „falsche Eide kommen bei allen Völkern und Rassen vor, und bei den Juden auch" — das ist eine pandemische Erscheinung und in unserem Falle: das Kolnidregebet beweist nicht ausnehmende, bessere Qualifikation der Juden. H. Groß.

Soweit der Herausgeber.

Fast jeder Satz seiner Anmerkung reizt zum Widerspruch.

1) Schon die Einleitung ist befremdlich, daß Groß die Ausführungen Eschelbachers nur über dringendsten Wunsch des Herrn Verfassers bringe, obwohl er glaube, daß die Sache am besten weiter unbesprochen bliebe. Man vergegenwärtige sich nur die Sachlage! Schütze greift das Judentum an, er zitiert Fritsch, daß einem Eidschwur der Juden mit Mißtrauen begegnet werden müsse, er bemerkt, daß die jüdische Religionsquelle „wohl unbestreitbar einen unerschöpflichen Stoff für jeden Juden biete, der Bedarf nach einem Kautschukgewissen gegenüber Leuten anderen Stammes spürt"; „das muß — fährt er wörtlich fort — der heutige Richter wissen, damit er, ohne gleich ein verallgemeinerndes Urteil zu fällen, in bedenklichen Einzelfällen für die Beurteilung von Beschuldigten, Zeugen und Sachverständigen in jeder Richtung gebührend prüfen und abwägen kann". Schütze rät also, in bedenklichen Einzelfällen bei Eiden eines Juden eingedenk zu sein, daß Talmud, Schulchan Aruch und rabbinische Schriften den Juden ein Kautschukgewissen gegenüber Leuten anderen Stammes lieferten. Er veranlaßt den Richter also, im Einzelfalle dem Eide eines Juden im Streit mit einem Christen nicht sachlich und vorurteilslos, sondern im Hinblick auf jene Schriften mißtrauisch gegenüberzustehen. Dieser Zuschrift hat Groß in seinem Archiv, das doch auch für Richter und Staatsanwälte bestimmt ist, Raum gegeben und nun, da den Juden und der jüdischen Religion ein Verteidiger auftritt, der das jüdische Schrifttum vor den erhobenen Vorwürfen rechtfertigt, erklärt der Herausgeber, daß er diese Ausführungen nur über dringendsten Wunsch des Herrn Verfassers bringe, obwohl er glaube, daß die Sache am besten weiter unbesprochen bliebe. War die Sache einmal von Hellwig und Schütze besprochen, so durfte sie nicht weiter unbesprochen bleiben, und wenn Groß der Meinung war, daß sie weiter unbesprochen bliebe, so durfte er sie nicht in einer Anmerkung besprechen, die zum Widerspruch reizt und im Interesse der Wissenschaft und

Gerechtigkeit nicht unbesprochen und unwidersprochen bleiben darf.

2) Eschelbacher hat dargelegt, daß der von Schütze zitierte Wortlaut nicht den jüdischen Gebetbüchern, sondern dem Antisemiten-Katechismus entstamme und Groß fragt fast höhnisch: „wo denn das von Eschelbacher zitierte Original liege?" Seltsame Frage im Munde eines Juristen und Gelehrten!

Wenn jemand die Juden um ihrer Gebete willen angreift, so muß man doch den Wortlaut nehmen, wie er in den Gebetbüchern der Juden steht, und nicht den Wortlaut, wie er im Antisemiten-Katechismus steht. Wagen denn Schütze und Hellwig auch nur zu behaupten, daß der in den Gebetbüchern befindliche Text nachträglich gefälscht sei und was soll die Frage, wo das Original liege? Hat schon jemand wohl gefragt, wo das Original des Evangeliums, des Corpus juris usw. liege?

3) Groß meint, man könne nicht von einer Fälschung, sondern nur von einer, für den Sinn belanglosen Kürzung reden.

Wenn aber die jüdischen Religionsquellen genau unterscheiden zwischen den Gelöbnissen, die man freiwillig sich selbst auferlege, und denen, die man anderen gebe, wenn es nur die ersteren für lösbar erachtet, nicht die letzteren, so behaupte ich trotz Groß, daß derjenige die Quellen fälscht, der im Kolnidregebet die Worte „für unsere Person" wegläßt.

4) Wenn Groß die Argumentation der „christlichen Seite", das derjenige, der ein dem höchsten Wesen gemachtes Versprechen auflösen könne, auch ein einem Menschen gegebenes Versprechen nicht zu halten brauche, wenn er diese Argumentation einwandsfrei findet, so steht er der Logik und Beweisführung der „christlichen Seite" doch wohl etwas zu wohlwollend gegenüber.

Mit demselben Recht könnte man die Argumentation eines Anklägers für einwandsfrei halten, das derjenige, der einen Selbstmord begehe, erst recht fähig sei, einen andern zu morden, denn jeder andere stehe ihm ja viel ferner. Groß übersieht, daß, so wie Selbstmord und Mord inkommensurable Größen sind, der Eid und das Gelübde, das man sich selber gibt, in-

kommensurabel sind mit dem Eide und den Zusagen, die einem andern geleistet werden. Über unsere Gedanken und Vorsätze sind wir Herren und wenn wir uns bei Gott geloben, daß wir etwas tun oder unterlassen werden, so ist das etwas, was wir nur mit Gott abzumachen haben. Entbindet uns Gott von dem, was wir ihm für unsere eigene Person gelobt haben, so folgt daraus noch nicht, daß er uns auch unserer Pflichten gegen Dritte ledig halten will. Denn das ist nicht bloß eine interne Sache zwischen uns und Gott, sondern zwischen uns und unsern Mitmenschen. Unsere Pflichten gegen Dritte sind unserer Macht entzogen und wenn wir Gott zum Zeugen der Wahrheit und eines Versprechens einem Dritten gegenüber anrufen, so duldet die Religion keineswegs, daß der Dritte ohne gehört zu werden, sein Recht auf Wahrheit verliert.

5) Wenn Groß meint, daß auch der gelehrteste Kenner des Althebräischen nicht für die Richtigkeit der Übersetzung gutstehen könne, da es sich um Worte handle, die auch im Deutschen schwankende Bedeutung haben und daß deshalb jeder Streit darüber müßig sei, so ist der Schwerpunkt des Streites verschoben. Es wird ja nicht darüber gestritten, was unter Gelöbnis, unter Gelübde, unter Verzichtung, unter Verbindlichkeit, unter Bannformel, unter Eid oder Versagung zu verstehen ist, sondern es wird nur darum gestritten, ob man lediglich die für die eigene Person gegebenen Eide lösen kann oder auch die, bei denen ein anderer beteiligt ist. Meint Groß, auf die Worte „für unsere eigene Person“ dürfe kein Gewicht gelegt werden, dies kann nur sprachlich konstruktive Form sein, denn schwören, geloben und Gelübde machen, kann man ja immer nur für seine eigene Person, so ist das mehr eines Sophisten als eines Juristen würdig. Gewiß schwört man immer nur für seine eigene Person. Aber es kommt darauf an, ob man sich selbst etwas gelobt oder zuschwört, oder ob man einem Gegner etwas beschwört.

6) Wenn Groß zum Schlusse sagt: Ich habe wiederholt gesagt: Bei den Christen und den Gläubigen aller Religionen kommt Aberglauben und Blutglauben vor, bei den Juden eben

auch, falsche Eide kommen bei allen Völkern und Rassen vor und bei den Juden auch, das Kolnidregebet beweise nicht eine ausnehmende, bessere Qualifikation der Juden, so sind das Dinge, die Wort für Wort unterschrieben werden können, nur stehen sie im Widerspruch mit seinen früheren Anführungen und mit den Angriffen von Schütze und Hellwig, denn er sagt vorher: „Die Hauptsache geht dahin, daß das Kolnidregebet unter allen Umständen gegen den Eid der Juden und nicht, wie oft behauptet wird, für einen hohen Grad von Gewissenhaftigkeit zeuge und deshalb von ihnen am besten nicht hervorgezogen würde." Das Kolnidregebet beweist meines Erachtens ebensowenig gegen den Eid der Juden, als das Wort des Neuen Testaments: „Ich aber sage euch, daß ihr allerdings nicht schwören sollt . . . ., euer Wort sei ja, ja, nein, nein, was darüber ist, das ist vom Übel," oder als das oben zitierte Wort des Apostels Paulus gegen den Eid der Christen etwas beweist. Indessen kommt es darauf nicht an. Eschelbacher hat ja nicht angegriffen und nicht eine ausnehmende bessere Qualifikation der Juden behauptet und bewiesen, sondern sich gegen den Vorwurf wehren und verwahren wollen, daß das jüdische Religionsgesetz den Falscheid begünstige. Diese Verteidigung hätte Groß im Interesse einer objektiven vorurteilslosen Rechtsprechung ohne die Kritik aufnehmen sollen, die er daran zu knüpfen für gut befunden hat. Seine Kritik ist in sich widerspruchs- und vorurteilsvoll; sie zeigt, daß der Antisemitismus auch bei geistig hochstehenden Menschen den freien Blick trübt.

* * *

Zu den treffenden Ausführungen des Herrn Geh. Justizrat Dr. Fuchs möchten wir noch folgendes hinzufügen:

1) Die Behauptung, das Kolnidre-Gebet beziehe sich nur auf Verpflichtungen, die wir *uns selbst* Gott gegenüber auflegen, ist nicht, wie die Antisemiten behaupten, bloß eine Versicherung der Juden, der man Glauben schenken oder versagen könnte, sondern dies steht ausdrücklich im Religions-

gesetzbuch (Schulchan aruch) an derselben Stelle, wo vom Kolnidre-Gebete die Rede ist.

S. a. Jore deah c. 211 § 4 heißt es:

„Diese Worte (Kolnidre u. s. w.) gelten nur bezüglich eines Schwurs oder eines Gelöbnisses, die man sich selbst auferlegt hat; hat aber ein Anderer ihm den Schwur oder das Gelübde auferlegt, so hat diese Ungiltigkeitserklärung keinerlei Wirkung."

Dazu bemerkt noch der Kommentator „Beër Hagolah":

„Letztere Bestimmung spricht auch von den Fällen, wo man einem Nichtjuden etwas gelobt oder zugeschworen hat, (auch diesbezüglich ist das Kolnidre-Gebet wirkungslos)".

2) Sogar bezüglich der uns selbst auferlegten Gelübde soll das Gebet nur für den Fall Sühne erwirken, daß man aus Versehen oder aus Vergessenheit ein Gelübde nicht beobachtet. Dies sagt klar und deutlich der unmittelbar nach dem Kolnidre vom Vorbeter und der Gemeinde je dreimal feierlich ausgesprochene Satz:

„Und es sei verziehen der ganzen Gemeinde der Kinder Israel und dem Fremdlinge, der in ihrer Mitte weilt, denn es ist dem ganzen Volke nur aus Versehen begegnet."

3) Obige Behauptungen werden noch durch folgende Tatsachen unwiderleglich bewiesen. Die Juden waren im Mittelalter und auch später oft Zwangseiden unterworfen (durch Bedrohungen mit Tod oder Folterung). Die Rabbiner verhandeln vielfach darüber, ob solche erzwungene Eide Gültigkeit haben, oder nicht. Keinem von den Dezisoren ist es je in den Sinn gekommen, sich auf das Kolnidre-Gebet zu berufen, das ja, nach der Ansicht der Antisemiten, alle Eide und Gelübde aufheben soll. Ja, man könnte einen Preis aussetzen für den, der in den tausenden von rabbinischen Responsen über Gelübde und Eide einmal eine Entscheidung zeigte, wo gestattet wird, auf Grund des Kolnidre-Gebetes einen Eid für ungiltig zu erklären. — Noch mehr, im Schulchan aruch befinden sich 37, zum Teil sehr große Kapitel über Gelübde und Eide (nicht mitgezählt die zahlreichen Bestimmungen über Fasten- und

Wohltätigkeitsgelübde in andern Kapiteln): Da hätte man ja einen dicken Strich über alle diese skrupulösen religionsgesetzlichen Vorschriften ziehen können, durch die kurze Bemerkung, daß durch das eingeführte Kolnidre-Gebet alle Eide und Gelübde aufgehoben werden. Und weiter! Im Schulchan aruch (Choschen hamischpat 34,5) wird entschieden, daß, wer einmal einen falschen Eid geschworen, für jede Zeugenschaft untauglich ist; und er kann sich nicht damit herausreden, daß er es aus Irrtum oder aus Zwang getan hat. Wo bleibt da das Kolnidre-Gebet?! Kein einziger der Dezisoren ist auf den Gedanken geraten, daß der Falsch-Schwörer sich durch das Kolnidre-Gebet rechtfertigen könnte.

Angesichts solcher Tatsachen wird jeder Wahrheitsliebende zugestehen, daß das Kolnidre-Gebet nur den Zweck hat, für den Fall, daß man unwissentlich und unabsichtlich irgendein Gelöbnis nicht gehalten hat, Verzeihung von Gott zu erwirken. Nie und nimmer aber entschuldigt dieses Gebet die vorsätzliche Nichtbeachtung eines Gelübdes, und am allerwenigsten entbindet es von Eiden und Gelöbnissen, die man dem Nebenmenschen gegenüber ausgesprochen hat, wie dies ja in den Gebetbüchern beim Kolnidre-Gebet ausführlich vermerkt ist.

(Schluß folgt.)

Das Gichon-Rätsel.

Von Dr. Eduard Biberfeld, Berlin.

(Schluß.)

Eine präzise Situationsschilderung gibt zum erstenmal B. Neumann in seinem Werk „Die heilige Stadt und ihre Bewohner“ (Hamburg 1877). Hier seine Worte: „An der Westseite des Tales Kidron, etwa 1000 F. nördlich von der Mündung des Tyropoeon, liegt die obere Quelle Siloah in einer Höhle, die im massiven Felsen ausgegraben ist. Eine Treppe von 26 Stufen führt zu dem Becken, wo die Quelle

aus einem Raum unter den Stufen emporquillt. Das Wasser fließt durch einen Ausgang ab und läuft unter dem Berge durch einen gegen 1700 F. langen in den Felsen gehauenen Kanal in südwestlicher Richtung fort, bis es in einem kleinen Becken aus dem Felsen wieder hervortritt. Hier fließt es in den 53 F. langen, 18 F. breiten und 20 F. tiefen Siloahteich, aus welchem der Strom durch einen kleinen Kanal längs dem Felsen des Ophel hingeleitet wird, um die Terrassen und Gärten des Dorfes Siluan zu bewässern. Das Wasser in der oberen Quelle und dem unteren Teich ist natürlich von gleicher Qualität; es ist rein und klar, aber gesalzen und schwer." Nachdem er dann nach Robinson, der den Kanal durchkroch und eingehend untersuchte, eine genaue Beschreibung desselben gegeben, schließt er seine Ausführungen mit den Worten: „Ein so schwieriges Werk, das Wasser von einem Punkte zum anderen auf solche Weise durch den harten Felsen zu leiten, kann nur zu einem Zwecke von großer Wichtigkeit, nämlich zur Verteidigung der Stadt gegen einen belagernden Feind, der die Quelle abschneiden könnte, unternommen worden sein. Zu diesem Behufe führte man das Wasser von der außerhalb der Stadtmauer gelegenen oberen Quelle durch diesen Kanal zu der Stelle des heutigen Teiches Siloah, die einst innerhalb der Stadt lag, und verstopfte die obere Quelle derart, daß sie dem Feinde verborgen blieb. Daher ist es höchst wahrscheinlich, daß dieses Werk zur Zeit des Königs Hiskia ausgeführt wurde, als der Assyrer Sanherib in Jerusalem eine Belagerung fürchten ließ." Indem Neumann dann noch die auch von Schwarz u. a. beobachtete Übereinstimmung in der Wasserzusammensetzung vieler Zisternen mit dem Siloahwasser berührt, kommt auch er zu dem Schluß, daß „diese Umstände kaum zweifeln lassen, daß in der Stadt noch immer alte, unterirdische Wassergänge existieren, deren Ursprung, Verlauf und Zusammenhang mit der Siloahquelle unten im Tale noch nicht erforscht sind, und man könnte mit Grund annehmen, daß diese Kanäle mit der jetzt unbekannten Quelle Gichon in Verbindung standen" (S. 185—189).

Man sieht, daß die Auffassung Neumanns von der Schwarzschen in einem wesentlichen Punkt abweicht. Dieser hält die obere Gichonquelle für verloren seit den Tagen des Hiskia und sieht in der Siloahquelle (Marienquelle) den unteren Gichon; wohingegen Neumann in der Quelle den oberen, in dem Teich den unteren Gichon erblickt. Beide stimmen aber darin überein, daß unter Hiskia das Wasser des oberen Gichon abgefangen und westwärts in die Stadt geleitet wurde. — Der Tadel, den Jesajas und die Chachamim an den Verschluß der Quelle knüpften, spricht indessen für die Schwarzsche Auffassung; denn wenn es sich nur um einen später wieder leicht zu beseitigenden Verschluß der Quelle, wie in der Auffassung Neumanns gehandelt hätte, so wäre dieser Tadel im Grunde doch wenig berechtigt. Aber diese Schwierigkeit besteht unter allen Umständen gegenüber der von beiden angenommenen Ableitung der Wässer des oberen Gichon in die Stadt hinein. Denn warum hätte eine Verteidigungsmaßregel Tadel verdienen sollen, die dem Feinde Schaden zufügte, die Quelle aber nicht nur nicht vernichtete, sondern sie sogar noch in ein für die heilige Stadt und ihre Bewohner besser geeignetes Bett ablenkte?

Schließlich wäre noch Luncz[1]) anzuführen, der in seinen Anmerkungen zu der hebräischen Ausgabe des Schwarzschen Buchs (תבואות הארץ, Jerusalem 1900) gegenüber Schwarz die Ansicht vertritt, daß es nur eine Gichonquelle gab, und daß das Adjektiv העליון zu מוצא in dem Sinne gehört, daß die ursprüngliche Quelle die obere genannt wird. Diese habe Hiskia verschlossen und ihre Wässer durch die Ophel-Leitung in einen Teich geleitet, dessen Rudimente noch heute erkennbar seien; vermutlich also der Chiskia-Teich.

Schon dieser kurze Überblick genügt, um die Größe des Wirrsals, das um den Gichon herrscht, zu illustrieren. Aber

[1]) Auch in seinem מורה דרך בארץ ישראל וסוריא (Jerusalem 1891) kommt Luncz auf die גיחון-Frage nochmals zurück. Auf seine dortigen Angaben wird weiter unten noch einzugehen sein.

immerhin darf man eine Übereinstimmung der Meinungen bei allen neueren Schriftstellern, die aus eigener Anschauung der in Betracht kommenden Stätten urteilen, dahin feststellen, daß die Identität von Gichon und Schiloach, die schon Raschi überliefert, nicht zu bezweifeln ist, und daß die von Raumer u. a. in Betracht gezogenen Teiche auf der Westseite, der Mamillateich und der Sultansteich, mit dem alten Gichon jedenfalls nichts zu tun haben.

Ein seltsamer Zusammenhang der Ereignisse hat nun in neuerer Zeit ein weiteres Licht in diese Irrnis geworfen. Man erinnert sich des ungeheuren Aufsehens, das vor einigen Jahren die Ausgrabungen, die von einem englischen Syndikat in Jerusalem zum Zwecke der Schatzgräberei veranstaltet wurden, in der ganzen zivilisierten Welt erregten. Trotz einer ungeheuren Geheimniskrämerei, mit der das Parkersyndikat seine Arbeiten umgab, und trotz überreicher Bestechungsgelder, die an die Behörden gezahlt wurden, sickerte allmählich doch soviel aus dieser Miniertätigkeit durch, daß man erfuhr, daß die Grabungen vor den heiligsten Stätten nicht Halt gemacht, sondern von der Südseite her unter dem Ophel bis zum Tempelplatz vorgedrungen waren, und sogar schon den alten Felskanal, in den das Blut vom Altar abfloß, um von dort in das Kidron-Tal abgeleitet zu werden (vgl. Joma 58b), eröffnet haben. Ein Sturm der Entrüstung war die Folge dieser Enthüllungen, der die Engländer zum fluchtartigen Verlassen Jerusalems und zur Aufgabe der beabsichtigten Weitergrabungen zwang. Ob die Schatzgräber auf ihre Rechnung gekommen sind, wie der Volksmund behauptete, der in märchenhaften Übertreibungen den Wert der geraubten Kostbarkeiten bis ins Ungemessene steigerte, oder ob die Angaben Parkers, des Leiters jenes Syndikats, daß das Unternehmen mit einem Mißerfolg geendigt, zutreffen, wird sich schwerlich je sicher feststellen lassen; das letztere dürfte der Wahrheit wohl aber näherkommen. Uns interessiert nicht sowohl dieses Ergebnis, als vielmehr, was dabei an archäologischem Wissensgut gewonnen worden sei. Den Unternehmern

lag allerdings der Gedanke an eine wissenschaftliche Ausbeute sehr fern; glücklicherweise hatte sich ihnen aber als Gast in dem Dominikanerpater H. Vincent ein geschulter und auf dem Boden Palästinas erprobter Archäologe angeschlossen, der dieser Seite der Angelegenheit sein ausschließliches Interesse und seine Tätigkeit zuwandte, über deren Ergebnisse er sodann im Vorjahre in der Revue biblique internationale berichtete.

Vincent hat ein ganzes Netz künstlicher Felskanäle im Ophel sichergestellt, die alle mit der Gichonquelle (Marienquelle) zusammenhängen. Mit den schon früher bekannten hat Vincent ein System von vier Kanälen aufgedeckt und mit Hilfe von Tonscherben, Inschriften u. a. auch zu datieren versucht. Danach lief das Wasser der Gichonquelle in ältesten Zeiten unmittelbar in das Kidrontal, wo es wohl einen Teich bildete. Schon in sehr alter Zeit — Vincent meint, noch in der kanaanitischen Periode — wurde der Ophelkamin gegraben, ein Felsenkanal, der von der Ophelhöhe zuerst senkrecht nach Osten zu und dann horizontal zum Quellbassin führt. Dieser kaminartige Felsweg diente nicht sowohl Wasserleitungszwecken, als er vielmehr im Falle einer Belagerung den Eingeschlossenen die Möglichkeit zum Wasser zu gelangen, eröffnete. — Zwei weitere Kanäle, die vermutlich von Salomo angelegt wurden, sind südwärts orientiert und dürften Wasser in die Gärten Salomos geleitet haben. — Der wichtigste ist der vierte, der Hiskiakanal, der S-förmig gewunden nach Westen führt und im Notfalle alles Wasser in die Stadt leiten konnte. — Dies in Kürze der Inhalt der Vincentschen Veröffentlichung, die durch eine Fülle von Einzelbeobachtungen, Maß- und Richtungsfeststellungen von größtem Interesse ist.

Auch nach dieser Feststellung bleibt vor allen eine große Frage. Angenommen Chiskiah habe diesen Kanal zu Verteidigungszwecken angelegt, um einerseits den Angreifern das Wasser abzuschneiden, anderseits den Belagerten die Wasserzufuhr zu sichern: weshalb die eigentümliche Form,

die eine natürliche Trasse von 335 m — der Durchstich des Berges in der Geraden — auf 533 m — die Länge des Kanals — unnötigerweise vergrößerte? Und dann bleibt auch noch jene andere, schon oben gestellte Frage: warum der Tadel des Propheten und der Weisen über ein Werk, das vielleicht überflüssig, aber doch immerhin unschädlich war, da der Wasserlauf ja doch nicht gestört, sondern nur in der Richtung verändert wurde?

Eine Lösung bietet folgende Annahme, die den angezogenen Bibelstellen am besten gerecht wird: Wir sahen, daß das Gichonwasser aus einer Höhle im Ophel-Innern, deren Ort nicht festzustellen ist, heberartig in die jetzige Gichonquelle fließt. Das war nicht immer so. Ehemals lag diese ureigentliche Gichonquelle zutage und sandte ihr Gewässer in offnem Lauf zu dem oberen und in verdecktem Gang zu dem unteren Gichonteich (Schiloach). Den oberen Teich, der im Bereich des Feindes lag, verschloß Chiskiah endgültig, indem er die Höhle, aus der er seinen Zufluß erhielt, an dieser Stelle vermauerte; dafür aber leitete er das Wasser westwärts durch einen Kanal, den in der Mitte der Stadt fließenden Schiloach des Jeruschalmi, in die Stadt. Diesem Lauf gab er eine gerade Richtung, im Gegensatz zu dem ersten Chiskiah-Kanal — Nummer 4 bei Vincent —, den er vorher, um das Kidronthal nicht verdursten zu lassen, angelegt und dem er absichtlich einen gewundenen Lauf erteilte, damit die wahrscheinliche Tieferlage seiner Sole durch die Krümmungen zu Gunsten des anderen ausgeglichen werde und nicht alles Wasser dorthin abflösse. In der Tat berichtet auch Luncz (מורה דרך S. 134) von einem weiteren, toten Kanal, den der bekannte Baurat Schick i. J. 1890 entdeckt habe, der den Ophel westwärts in seiner ganzen Breite durchquert. So erklärt sich das Wort ויישרם (II. Chr. 32,30) daraus, daß dieser zweite Chiskiah-Kanal absichtlich in grader Trasse angelegt wurde; während aus ähnlichen wassertechnischen Rücksichten der erste Chiskiahkanal eine S-förmige Gestalt erhalten hatte. Und aus denselben Erwägungen erhielt auch der zum unteren

Teich führende Arm im Berginnern von Chiskiah die Hebergestalt, damit auch wiederum er dem geraden Lauf nicht alles Wasser entzöge. So entstand ein überaus kompliziertes System von Wasserkünsten, bei dem eine Quelle drei Läufe: den geraden, den gewundenen und den heberartigen zu speisen hatte. Allein, mochte diese Anlage dem wassertechnischen Können des Königs und seiner Ingenieure auch alle Ehre machen: Die Zukunft hat dem Propheten Jesajah und den Chachamim Recht gegeben, die den Verfall des (geraden) Hauptlaufs vorhersahen und in den verkünstelten und verkümmerten Rinnsalen, die übrig blieben, keinen vollwertigen Ersatz zu erblicken sich entschließen konnten. Die eingezwängte Quelle hat sich im Erdinnern eigene, andere Bahnen, als die von Menschenwitz ihr gewiesenen geschaffen und nur ein peinlicher Rest ist von ihr im heutigen Schiloachteich geblieben. Daher denn auch diese Maßnahme Chiskiahs mit Recht ihren Beifall nicht zu finden vermochte!

||||||||||||||||||||||

Das Thorastudium und die Frauen[1].

Von Dr. Ch. Lauer, Berlin.

In seinem Aufsatze über „das Thorastudium und die Frauen“ (Jeschurun, H. 4, S. 132 ff.) versucht Herr Rabbiner Dr. F. Kanter die Mischna in Sota III, 4 dahin zu erklären, daß es sich hier speziell „um diese Lehre der Mischna“ handle. Die Frage in der Mischna lautet nach Kanter also: „Sollen die Frauen auch die Tradition (und besonders diese Tradition) lernen oder nicht?“ Darüber sind die Ansichten geteilt. „Ben Asai ist für die Popularisierung dieser Tradition, R. Elieser dagegen, und R. Josua ist ganz der Ansicht R. Eliesers, die er zu begründen sucht“ (Jeschurun, S. 137). R. Josua wäre demnach gegen das Mischnastudium der Frauen, was, wie wir

[1]) Eine Bemerkung zu dem gleichnamigen Artikel von Dr. F. Kanter im Heft 4 des Jeschurun.

bald sehen werden, mit seinen an anderen Stellen uns bekannten Ansichten über das Thorastudium der Frauen nicht gut sich vereinbaren läßt. Die Kontroverse in Sota kann sich unmöglich um die Popularisierung „dieser Tradition“ allein drehen. Man kann nicht den Frauen das Studium sämtlicher Mischnaordnungen mit der einzigen Ausnahme von Sota III, 4 gestatten; denn diese Ausnahme würde begreiflicherweise am besten zur Popularisierung „dieser Tradition“ beitragen. „Gestohlenes Wasser schmeckt süß, und heimliches Brod ist lieblich“, sagt der weise König (Spr. IX, 17).

Das beste und glänzendste Zeugnis für die auch auf geistigem Gebiete vom Talmud anerkannte Gleichstellung der Frau ist, m. E., die Tatsache, daß auch mehrere Frauen Traditionsgelehrte waren, deren halachische Ansichten in der Toßefta und im Talmud angeführt werden:

In bezug auf ein schwieriges Problem von טומאה וטהרה teilt uns die תוספתא כלים בבא קמא פרק ד׳, ט׳ die Ansicht der Tochter des R. Chanina ben Tradjon[1]) mit. Diese steht hier — nach der Leseart des אור הגנוז — in Kontroverse mit ihrem Bruder — nach der Leseart des הגר״א, die, m. E., mehr verbürgt zu sein scheint (vgl. Chagis Bemerkung zum ספר כריתות לר״ש מקנון, לשון לימודים שער ב׳ סי׳ צ״ג) —, sogar mit ihrem Vater. Ihre Ansicht wird von R. Jehuda ben Baba besonders rühmend hervorgehoben.

In תוספתא כלים בבא מציעא פרק א׳, ג׳ wird uns in bezug auf הלכות שבת (vgl. הגהות הגר״א daselbst) über eine Kontroverse zwischen R. Tarfon, den Weisen und der Berurja berichtet. R. Josua rühmt hier die Ansicht der Berurja. Ohne Namensnennung vertritt er an verschiedenen Stellen im Talmud ihre Meinung (vgl. כלים פרק יא, משנה ד׳, שבת קכ״ד ע״א, ירושלמי שבת ר״פ י״ז). אור הגנוז hat in der eben angeführten תוספתא die Leseart „R. Jehuda“ statt „R. Josua“. Unsere Leseart „R. Josua“

---

[1]) Wie aus Aboda Sara 18a hervorgeht, hatte R. Chanina b. Tradjon zwei Töchter. Die eine war Berurja. Hier wird wohl von ihrer Schwester (vgl. Chagis zum ספר כריתות) die Rede sein.

findet aber ihre Bestätigung bei dem bekannten Toßafisten R. Samson aus Chinon in seinem ספר כריתות (a. a. O.)[1]).

Derselbe R. Josua, der dies rühmend hervorhebt, ferner die Ansicht einer Berurja lobt und sie einer halachischen Entscheidung empfiehlt, soll nun, wie Kanter glaubt, gegen das Mischnastudium einer Frau sein!

Nebenbei sei hier noch bemerkt, daß der Talmud (Sota 21b) die Ansicht des Ben Asai: jeder Vater sei verpflichtet, seine Tochter in der Thora unterrichten zu lassen, im Namen der Vielen anführt. Daß auch nach Abschluß der Mischna Frauen dem Studium der „mündlichen Lehre" sich gewidmet haben, beweist die Gelehrsamkeit einer Jaltha, der Frau des R. Nachman. Wäre dies nicht unter Billigung unserer Weisen geschehen, so hätten sie uns nicht von Jalthas berühmt gewordener Weisheit erzählt (vgl. חולין ק"ט ע"ב).

Zu allen Zeiten hat es im Judentume Frauen gegeben, die wegen ihrer großen Gelehrsamkeit in der „mündlichen Lehre" berühmt waren. Von den zahlreichen gelehrten Frauen mögen hier zwei Erwähnung finden: Aus dem 17. Jahrhundert nennen wir die wegen ihres rabbinischen Wissens bekannte Frau Béla, Gattin des R. Josua Falk hakohen, Verfasser des סמ"ע (vgl. Einl. zu דרישה, ferner שם הגדולים, מערכת גדולים (סי' ז' ומ"א סי' רס"ג ס"ק י"ב), und aus dem 18. Jahrhundert er-

[1]) Die Lesart „R. Jehuda" halten manche wohl deshalb für wahrscheinlicher, weil Berurja die Frau des R. Meier, eines Schülers des R. Akiba, der ein jüngerer Zeitgenosse des R. Josua war (vgl. חולין פ"ב מ' ד', נזיר פ"ז מ' ד'). R. Josua mußte also in einer früheren Generation als Berurja gelebt haben. Demgegenüber ist zu bemerken, daß R. Josua bekanntlich kurz vor dem Barkochba-Aufstande (135) starb. Als R. Chanina b. Tradjon den Märtyrertod erlitten hatte (136), war, wie aus Aboda Sara 18a hervorgeht, Berurja längst mit R. Meier verheiratet. Der greise R. Josua konnte wohl auf eine ihm von der jungen Berurja mitgeteilten Halacha mit den Worten יפה אמרה ברוריא — übrigens ein ihm zur Bestätigung von Halachoth sehr geläufiger Ausdruck (vgl. Nasir a. a. O.) — bezeugen, daß sie mit der wahren Tradition übereinstimme. (Über die immense Gelehrsamkeit Berurjas vgl. פסחים ס"ב ע"ב.)

In עירובין נ"ג ע"ב berichtet R. Josua, daß er in einer Halacha sich einst von einer Frau hat belehren lassen müssen.

wähnen wir der Frau Kreindl, Schwester des berühmten R. Jesaja (Pick) Berlin und Gattin des R. Joseph Steinhardt, Rabbiner in Rixheim (Elsaß), später in Fürth (vgl. שו"ת זכרון יוסף בהקדמה ובכמה מקומות שם).[1] Aus religiös-pädagogischen Gründen wäre es, m. E., sehr wünschenswert, daß unsere Damen, deren Studiengang unter stillschweigender Billigung der gesetzestreuen Kreise sich jetzt auf alle möglichen Disziplinen erstreckt, ein wenig auch in das Thorastudium eingeweiht werden.

||||||||||||||||||||||

Moderne Synoden

im Urteil Gabriel Riessers.

Angesichts der religiösen Kämpfe, die heute innerhalb der deutschen Judenheit auszufechten sind, erscheint es angebracht, an die Vergangenheit zu erinnern, die Stimmen hervorragender Persönlichkeiten wieder heraufzubeschwören, die sich über die religiösen Bewegungen während des vorigen Jahrhunderts ausgesprochen haben. Wir beginnen heute mit einem Manne, der als Vorkämpfer für die bürgerlichen Rechte seiner Glaubensgenossen unter den Mitstrebenden unerreicht dasteht, den aber nach seiner religiösen Gesinnung und praktischen Lebensführung das gesetzestreue Judentum für sich nicht in Anspruch nehmen kann, Gabriel Riesser. Die folgenden Ausführungen sind verschiedenen Stellen seiner „Gesammelten Schriften“ entnommen[1])

---

[1]) Man vergleiche auch, was im ספר סבוב מהרב רבי פתחיה מרעגנשבורג ed. Altona S. 4 von einer Tochter Samuel ben Ali, des Gegners des Rambam, mitgeteilt wird: והיא בקיאה בקריאה ובתלמוד והיא מלמדת בקריאה לבחורים והיא סגורה בבנין דרך חלון אחד והתלמידים בחוץ למטה ואינם רואים אותה.

[1]) Vgl. Frankel-Gräzsche Monatsschrift 1869 S. 257 ff., wo sie ebenfalls — offenbar als Protest gegen die Leipziger Synode — abgedruckt sind. Wir haben die Stellen, in denen die Reform des Gottesdienstes durch gemeinsames Vorgehen seitens Riesser empfohlen wird, weg-

und zeigen, ein wie abfälliges Urteil er über alle Versuche aussprach, die religiöse Verpflichtungskraft des jüdischen Gesetzes durch Versammlungsbeschlüsse modifizieren zu wollen.

* * *

Wenn neununddreißig gebildete Israeliten-Versammlungen in neununddreißig deutschen Staaten erklärten, daß ihre respektiven Mitglieder die einen diese, die anderen jene Zeremonie für überflüssig halten, so würde dadurch in dem wahren inneren Stand der Dinge nicht das Mindeste verändert werden; jeder würde nachher dasselbe tun und lassen, was er vorher getan und gelassen. Dieses Verhältnis würde auch dadurch nicht anders werden, daß man die Versammlung aus Abgeordneten, von den Juden gewählt, bestehen ließe. Ich habe keinen Begriff von einem Mandat, vermöge dessen ich jemanden beauftrage, über meine religiösen Meinungen und die daraus folgenden Pflichten seine Stimme abzugeben und eine Entscheidung darüber durch Stimmenmehrheit fällen zu helfen. Keiner von uns wird wohl geneigt sein, der vollen individuellen Freiheit der Ansicht und der Handlungsweise, die wir in allem, was religiöse Zeremonien betrifft, in Anspruch zu nehmen gewohnt sind, zu entsagen, und sich den Beschlüssen irgendeiner Majorität darin zu unterwerfen; keiner wird sich durch solche Beschlüsse gebunden erachten; mithin wird auch keiner hoffentlich so töricht sein, sich dadurch entbunden zu wähnen. Ich möchte doch wissen, was sich denn eigentlich die Herren, die jene sogenannten Gesetze durchaus durch eine sogenannte äußere Autorität abgeschafft haben wollen, bei der Sache denken. Gesetzt nun, die Majorität einer solchen Synode, Versammlung oder wie man sie nennen will, erklärt, diese oder jene Vorschrift könne nicht aufgehoben werden: wollte

---

gelassen, weil sie nur die Argumente wiederholen, die schon häufig ausgesprochen wurden, und der Raum uns beschränkt ist. Aber wir glauben, daß gerade, weil er dem andern Lager angehört, seine Stimme um so größeres Gewicht hat in dem, was er über den Widersinn der Versammlungen des Reformjudentums ausspricht.

man etwa dann die Minorität, die anderer Meinung ist, verpflichtet erachten, diese Vorschrift wie ein wirkliches Gesetz fernerhin zu befolgen? Wollte man das, so würde man den Juden eine Gewalt aufdringen, von welcher sie bis jetzt nie eine Vorstellung gehabt haben. Denkt man aber dabei, wie es wohl die meisten denken, daß die anderen doch ja nachher tun und lassen können, was sie wollen, so erscheint es als eine leere, einer ernsten Sache unwürdige Spielerei, eine Autorität anzurufen, deren man sich allenfalls bedienen würde, wenn ihr Ausspruch der eigenen Meinung entspräche, dabei aber im voraus entschlossen ist, keine Rücksicht auf sie zu nehmen, wenn ihre Entscheidung anders ausfällt. (Riessers gesammelte Schriften II 242—43.)

* *
*

Es ist freilich eine auf bestimmten Grundsätzen einer positiven Religion gegründete Autorität denkbar, die auf das Gewissen ihrer Bekenner Einfluß üben könnte in der Art, daß sie sich durch ihren Ausspruch von der Erfüllung einer religiösen Pflicht dispensiert glaubten. Eine solche Autorität müßte aber neben der Macht zu lösen, auch die Macht zu binden besitzen: denn das religiöse Gewissen läßt nicht mit sich spielen, und nimmt nur von derjenigen Macht einen Erlaß an, von der es auch einen Befehl annehmen würde. Eine solche Autorität kann ferner nur da Einfluß üben, wo es sich um einzelne Auslegungen und Exekutionen innerhalb des gegebenen Systems, auf das sich ihr Gewicht im ganzen stützt, nicht aber, wo es sich um das System selbst handelt.

Keine Synode von Rabbinen, keine Versammlung gebildeter Israeliten, keine noch so überlegene Majorität könnte hier den Ausspruch des Gewissens ersetzen, oder auch nur ihm zu Hilfe kommen. Eine vernünftige, auf Gründen beruhende Überzeugung wird dadurch um kein Haar breit vernünftiger, daß sie von mehreren, die sie längst hegen, zugleich ausgesprochen wird. Wer aber, um in religiösen Dingen seiner Überzeugung zu folgen, einer religiösen Autorität bedarf,

weil er der Vernunft allein nicht gehorchen zu dürfen glaubt, der wird diese Autorität nicht darin finden, daß andere aus gleichen Gründen mit seiner Meinung übereinstimmen, der wird die Vernunft anderer nicht bloß darum, weil sie die Vernunft anderer ist, über seine eigene setzen. Hätte unter hundert nur einer eine freiere Überzeugung, so würde er ganz mit demselben Rechte nach dieser Überzeugung handeln und der Beobachtung der Zeremonialgesetze entsagen, als wenn die übrigen neunundneunzig seine Meinung teilten, sowie im umgekehrten Fall ein einziger unter hundert, der sich zu der strengeren Meinung bekennte, in der abweichenden Ansicht der neunundneunzig keinen Grund finden würde, der seinigen nicht zu folgen. Es ist ein unpassendes Unternehmen, den Autoritätsglauben zu Hilfe zu rufen, um Ansichten zu verbreiten, deren Gewicht lediglich auf ihrer Vernünftigkeit beruhen soll. (Riessers ges. Schr. II S. 532—34.)

||||||||||||||||||||||

Die böse Zunge.

Von Elias Gordon, Berlin.

Rabbi Simeon ben Jochai, jener durch seine wunderbaren Schicksale berühmter Mischnalehrer äußerte einmal, wenn er bei der Erschaffung der Welt zugegen gewesen, er hätte von dem Schöpfer für den Menschen noch einen zweiten Mund erbeten, damit er den einen zum Alltagsgespräch gebrauche, den anderen aber zum Gebet und zum Studium der Thora; denn es zieme sich nicht, daß das Heilige und Fromme von denselben Lippen ertöne, wie das Alltägliche und Gemeine. Doch später habe er eingesehen, daß die Weisheit des Schöpfers auch hierin des Menschen Wähnen übersteige. Mit dem einen Munde richtet der Mensch soviel Unheil an durch böse Reden, hätte er deren zwei, die Welt würde nicht bestehen können.

Wir sehen, der Talmud kann auch scherzen, aber in diesem Scherz birgt sich ein bitterer Ernst. Diesem ernsten Gedanken einmal nachzugehen, halten wir für angemessen, mag die uralte

Wahrheit aus den Sprüchen Salomos, daß „Leben und Tod auf der Zunge“ liegt, noch so bekannt sein. Aber das Bekannte unserer Zeit immer wieder in Erinnerung zu bringen, darf uns nicht verdrießen, zumal, wenn es so wenig ins Leben gedrungen ist.

Von zwei Gesichtspunkten aus erscheint das Vergehen der üblen Nachrede so schwer: Unabsehbar sind die Folgen, unverständlich und unbegreiflich der Trieb, der dazu verleitet.

I.

„Ich habe immer sagen hören, daß
Gebärdenspäher und Geschichtenträger
Des Übels mehr auf diese Welt gebracht,
Als Gift und Dolch in Mörderhand nicht konnten.“

Dies Wort des deutschen Dichters kommt oft in Bibel und Talmud zum Ausdruck. Immer und immer wieder betet der Psalmist: „In meiner Not, da rufe ich den Herrn und er erhöret mich. O Herr, rette meine Seele vor der lügnerischen Lippe, vor der trügerischen Zunge!“ Und der Spruchdichter verweilt oft bei der Schilderung der bösen Zunge: „Mancher schwatzt und es sind Schwertstiche.“ „Wer seinen Mund und seine Zunge bewacht, der rettet vor Gefahren sein Leben.“ Und die Propheten klagen: „Hütet euch einer vor dem anderen und traut nicht einem Bruder, denn jeder Bruder übt Hinterlist und jeder Freund geht mit Verleumdung um.“

Unerschöpflich aber ist der Talmud in Erzählungen und Legenden über die Folgen der bösen Zunge, unerschöpflich in Gleichnissen und Sprüchen, um diese Wahrheit dem Volksbewußtsein einzuprägen. Den Ausspruch des Rabbi Simeon ben Jochai haben wir bereits angeführt. Aus der großen Fülle seien nur einige wenige hervorgehoben המות והחיים ביד הלשון Tod und Leben ist in der Gewalt der Zunge, ביד הלשון, wörtlich in der Hand. Ich könnte nun glauben, die böse Zunge töte nur aus unmittelbarer Nähe wie die Hand? Daher heißt es: חץ שחוט לשונם ein geschärfter Pfeil ist ihre Zunge. Vielleicht

aber tötet sie nur in der Entfernung von 40—50 Ellen wie ein Pfeil? Daher heißt es שתו בשמים פיהם bis in den Himmel richten sie ihre Zunge.

Unermeßlich, unabsehbar sind die Wirkungen der bösen Zunge. Wenn einer schlimme Reden führt, dann sagt Gott zum Gehinnom, zur Stätte der Strafe in der Unterwelt. „Wir wollen ihn beide richten, du von unten und ich von oben, ich mit der Schärfe meiner Pfeile, du mit der Glut deines Feuers.“ (Jalkut zu Ps. 120.)

Einst nimmt Gott die Völker, die Israel verfolgt und überliefert sie der Richtstätte und spricht zu ihnen: Warum habt ihr meine Kinder so gequält? Sie aber sagen: Unter ihnen waren solche, die einander verleumdet. Da ergreift Gott auch diese und überliefert sie der Richtstätte (Jalkut zu Ps. 140_{12}).

Und endlich die einzige Stelle in der שמנה עשרה, im dreimal wiederkehrenden Hauptgebet des Tages, die einzige Stelle, in der wir von uns allein sprechen in der Einzahl und nicht im Namen der Gesamtgemeinde, der Schluß des Achtzehnergebetes lautet אלהי נצר לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה. Mein Gott, bewahre meine Zunge vor Bösem und meine Lippen vor trügerischen Reden!

Bedarf es denn aber der Nachweise aus Bibel und Talmud?! Erfahren wir es nicht selbst am eigenen Leibe, welch Weh und Schmerz die schlimme Rede zu bereiten vermag, wie sie den Keim des Mißtrauens legt zwischen den vertrauten Freunden, wie sie den Frieden untergräbt zwischen dem Mann und dem Weib, zwischen dem Bruder und Bruder, zwischen den Gliedern der einen Familie und der, die durch eine Heirat ihr neu verbunden ist. Es fließt heute nicht immer Blut bei einem Streit, aber ist Neid und Mißgunst, Haß und Rachsucht, Abscheu und Verachtung und all die schmutzigen Empfindungen, die mit ihren trüben und schlammigen Fluten die Seele durchwogen, wenn einmal üble Nachrede ausgebracht wurde, ist all der Unfrieden mit seinen Lastern im Gefolge, wie ihn die böse Zunge erregt, nicht schlimmer als die Schläge und Wunden, als die Schwertstiche, die sie nach Salomos Wort verursacht?

II.

Aber noch schlimmer erscheint uns die üble Nachrede, wenn wir bedenken, wie unverständlich und unbegreifbar der Trieb ist, der dazu verleitet. Jede Sünde ist letzten Endes der Ausfluß einer Torheit, wie es der griechische Weise ausdrückt: Keiner sündigt aus freiem Willen, es ist Mangel an Einsicht, der den Menschen dazu führt. Würde ihm das Unrecht klar vor Augen stehen, könnte er es in allen seinen Folgen übersehen, könnte er den Gewinn, den es ihm im Augenblick der Tat bringt gegenüber all den Nachteilen, die sich für jetzt und die Folgezeit daran knüpfen, abwägen, er würde nicht sündigen. Und drastischer noch sagt das Talmud: אין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות keiner begeht eine Sünde, es sei denn vorher in ihm der Geist des Wahnsinns gefahren. Und dennoch, wir werden es nicht rechtfertigen, aber wir können es verstehen, wenn einer dem Ansturm der Verhältnisse gegenüber in seiner Schwäche nachgibt, den Sabbat und die Speisegesetze verletzt, wenn einer sich an dem Gute des anderen vergreift, wenn seine Leidenschaft ihn hinreißt, die Schranken der Sitte und Keuschheit zu durchbrechen. Die Sünde erscheint oft im bezaubernden Gewande, „durch die Gewalt ihrer Rede verlockt sie ihn, reißt ihn fort mit ihren glatten Lippen, daß er ihr plötzlich folgt wie ein Stier, den man zur Schlachtbank führt.“ Der übermächtige Trieb, sinnlose Leidenschaft, Schwäche des Charakters, sie alle erklären die anderen Vergehen und Verbrechen. Aber לשון הרע? da fragt schon der Psalmist מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה „Was gibt dir, was schafft dir die trügerische Zunge?“ Welche Befriedigung kann es gewähren, Verleumdungen umherzutragen, welches Vergnügen einem bereiten, schlimme Reden zu führen, welcher Gewinn ist zu erzielen, wenn man den anderen in der Achtung herabsetzt? Wo ist hier das Verlangen, wo ist hier der Trieb, wo hier die Leidenschaft?! Der Midrasch deutet den erwähnten Vers מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה in eigener Weise: „Alle Glieder des Menschen stehen senkrecht, du Zunge liegst wagerecht, alle

Glieder von außen, du versteckt im Innern, ja ich habe auch mit zwei Mauern dich umgeben, eine aus Fleisch und eine aus Knochen מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה, was soll man dir noch geben, was noch für dich schaffen, du trügerische Zunge?! Warum mußt du reden?! So schweige doch! In den Sprüchen der Väter kommt der bekannte Satz vor כל ימי גדלתי בין חכמים ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה. „Mein ganzes Leben habe ich unter Weisen zugebracht, und habe für den Körper nichts besseres gefunden als Schweigen". Man nimmt das Wort Körper gewöhnlich in unbetontem Sinne. „Ich habe für den Menschen nichts besseres gefunden als Schweigen." Wir möchten das Wort לגוף „für den Körper" betonen. Für den Körper, für das leibliche Wohlbefinden ist nichts zuträglicher als Schweigen. Alle religiösen und ethischen Gründe beiseite gesetzt — von all der Aufregung, von all dem seelischen Schmerz, allen schlimmen Folgen und Nachteilen, die den Körper aufreiben, bleibt man verschont, hat man zu schweigen gelernt.

Und wenn schon geredet werden muß, — wenn das liebe Weib nicht schweigen kann, die Männer lassen es übrigens auch nicht daran fehlen, — gibt es denn keinen würdigeren Gegenstand als der Nächste, der gute Freund und Nachbar. Und wenn wir nicht von ernsten Dingen reden, so unterhalten wir uns doch von dem Beruf, von dem Hausstand, von den Neuigkeiten des Tages. Warum denn immer über die Schwächen des Nächsten, über seinen Aufwand, über sein Gebahren, das zeugt nur von einer niedrigen, einer kleinlichen Seele und schädigt letzten Endes nur den, der es ausspricht.

Doch man erwidert wohl: Wir sind ja nicht so schlecht, wir verleumden doch nicht den Nächsten, aber wenn ihn ein Mißgeschick trifft, oder wenn sich eine Schwäche an ihm zeigt, oder wenn uns sein Wesen nicht behagt, dann sollen wir nicht darüber reden? Das ist ja so interessant, das gibt doch der Unterhaltung erst den rechten Reiz, und das ist doch nicht so schlimm, das ist ja in der besten Gesellschaft üblich. Nun, es ist nicht alles gut, was in der „Gesellschaft" in Übung ist. Wir empfangen einen Besuch und unser Mund strömt über

von Liebenswürdigkeit, wir können nicht genug rühmen, wie wert und teuer uns der Besuch ist; aber kaum hat er das Zimmer verlassen, da wendet sich das Blatt und die unverdorbenen Kinder stehen dabei, wie der treffliche und prächtige Mensch sich plötzlich verwandelt in einen Gecken und Prahler, in einen unbedeutenden oder gar nichtswürdigen Menschen. Und dann wundern wir uns noch, daß unsere Kinder das Zutrauen zu uns verlieren und ihre eigenen Wege gehen.

* * *

Das Talmud erzählt: Ein Händler machte einst die Runde durch die Städte und rief überall aus מאן בעי סם חיים, wer will ein Lebenselexir?! Er kam auch nach Akko und die Tochter R. Josuas hörte ihn und erzählte davon ihrem Vater. Der rief den Händler zu sich ins Haus und sprach: „Zeige mir das Lebenselexir, das du zu verkaufen hast.“ Und der Händler zog einen Psalter hervor und las die Verse: „Bist du ein Mann, der das Leben will, der sich viel Tage wünscht, um das Glück zu schauen: Wahre deine Zunge vor Bösem und deine Lippen vor trügerischer Rede!“

Bedeutungs-Wechsel von Bibelversen.

Von Rabb. Dr. S. Stein-Schweinfurt.

Es ist bekannt, daß nicht wenige Bibelverse aus dem Zusammenhang gerissen, im Volksmund einen Sinn erhalten haben, der der eigentlichen Grundbedeutung nicht nur entspricht, sondern sogar oftmals widerspricht. So wird der Vers Jesaias 49,17: מהרסיך ומחריביך ממך יצאו „Deine Zerstörer und Verwüster werden von dir weggezogen sein“ (sc. in der Zeit der Wiederaufrichtung deines Staatswesens) im Volksmund ganz allgemein in dem Sinn gebraucht: „Deine Zerstörer und Verwüster werden von dir selber ausgehen.“ Es wird damit die traurige Wahrheit mit einem Schriftvers belegt, daß Konvertiten, Täuflinge usw.

oft genug das größte Unglück über Israel im Lauf der Geschichte heraufbeschworen haben, größeres, als durch auswärtige Feinde.

Nicht minder bekannt ist die Deutung des Wortes עקרת in Psalm 113,9, das im Zusammenhang nichts anderes bedeutet als „die Kinderlose, die Unfruchtbare" und dem der Volksmund mit etwas veränderter Vokalisation die Bedeutung die „Hauptsache, die Hauptperson, die Stütze des Hauses" gegeben hat. Er liest עִקֶּרֶת von עקר „Die Wurzel".

Nicht ganz so bekannt dürfte es sein, daß auch zwei oft benutzte Verse im Propheten Maleachi eine ganz andere, ja eine geradezu entgegengesetzte Bedeutung des Sinnes haben, welchen der Volksmund dem aus dem Zusammenhang gerissenen Wort beilegt.

Der Grundsatz, daß alle Menschen ohne Unterschied Brüder, Geschwister sind, bedarf schon im Hinblick auf die sprachliche Wendung בני אדם „die Kinder Adams = die Menschen" eigentlich keiner weiteren Stütze und Beweise. Immerhin mag auf die diesbezüglichen Sätze des Rabbi ʻAkiba und Ben ʻAsai hingewiesen werden.

Im Volksmunde aber, in vielen Leitfäden der Religion, in Predigten usw. wird nun als Beleg dieses hochwichtigen religiösen Fundamentalsatzes oft der Satz aus Maleachi II, 10 angeführt:

הלא אב אחד לכלנו הלא אל אחד בראנו „Fürwahr einen Vater haben wir alle, fürwahr ein Gott hat uns alle geschaffen!"

Im Zusammenhang der Rede beweist dieser Satz den vom Volksmund ihm gegebenen Sinn mit nichten. Der Prophet rügt die Verstoßung der jüdischen Gattinnen durch ihre Ehemänner zugunsten der Ehe mit einer Heidin (vgl. V. 11), ein Unrecht, das auch die Priester zu begehen sich nicht scheuen. Er sucht die Gewissen der treulosen Gatten gerade durch den Hinweis aufzurütteln, daß das ein doppelt schweres Verbrechen ist, nachdem es sich um Ehegenossinnen handelt, mit denen uns der Gedanke an den gemeinschaftlichen Gott und gemeinschaftlichen Vater doppelt enge verbinden sollte. Der Satz

hat also nicht nur nicht den Sinn, den ihm der Volksmund gegeben, sondern es könnte fast das Gegenteil daraus abgeleitet werden, wiewohl selbstverständlich dem Propheten nicht einfällt, den oben erwähnten Fundamentalsatz der jüdischen Religion anzutasten. Der weitere Satz in Maleachi, der das Schicksal seines Genossen teilt, steht III, 6. Es ist der Satz: כי אני ה׳ לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם. Der Satz wird in der Regel in dem Sinn zitiert: „Ich, der Ewige, ändere mich nicht, und Ihr, Söhne Jakobs, höret nicht auf.“ (Vgl. z. B. Sondheimer, Geschichtl. Religionsunterricht, Lahr 1907, 14. Auflage, S. 15.) Es wird also der Satz so gedeutet, daß, so wenig wie Gott in seinem Wesen sich ändert, Israel jemals von der Erde verschwinden wird.

Dieser Sinn, diese Verheißung ist freilich anderwärts durch die Propheten oft genug verbürgt. Aber in diesen Worten ist er nicht enthalten. Schon die reinen Präterita שניתי, כליתם machen diesen Sinn unmöglich.

Der Satz steht in der Verkündigung des Strafgerichts und des Läuterungsprozesses. Gott verkündet V. 5: „Ich nahe mich Euch zum Zwecke des Gerichts und ich werde ein Zeuge sein, der rasch aufräumt mit Zauberern und Ehebrechern und mit solchen, die bei meinem Namen zur Lüge schwören, und mit denen, die vorenthalten den Lohn des Mietlings, der Witwe und der Waise und mit denen, die den Fremdling in (seinem Rechte) beugen, ohne sich vor mir zu scheuen. So spricht der Gott der Heerscharen.“

Nun bringt unser Vers die Begründung für dies Einschreiten Gottes; denn ich, der Ewige, habe mich nicht (in meiner Gerechtigkeit, die solches Treiben nicht zulassen kann) geändert und Ihr, Söhne Jakobs, seid nicht zu Ende gekommen, habt nicht aufgehört (sc. die geschilderten Verbrechen zu begehen).

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

1. Jahrgang. | Juli 1914 / Tammus 5674 | Heft 7.

Vom alten Stamm.

Die jüdisch-nationale Bewegung hat das große Verdienst, und dies können ihr auch die schärfsten Gegner nicht streitig machen, in der westeuropäischen Judenheit Sinn und Verständnis für das Innenleben unserer osteuropäischen Brüder geweckt zu haben. Und zwar gilt das nicht nur von denen, die der jüdischen Lehre und dem jüdischen Leben an sich fern standen, sondern auch zum Teil für die gesetzestreue Judenheit. In den thorakundigen Kreisen war immerhin noch durch das gemeinsame Interesse für das „Lernen" eine Brücke geschlagen. Für den Unwissenden aber war der polnische, der russische Jude ein Mensch, dem man vielleicht Wohltaten erweisen mußte, dem man aber mit einem Mißtrauen, das an Verachtung grenzte, gegenüberstand. Für diese tiefe Kluft innerhalb der Judenheit selbst zwischen den Gesinnungsgenossen, haben wir ja leider in unserer Geschichte Analogien. Wir erinnern nur an die Abneigung der „Sefardim" gegen die „Aschkenasim", die oft zu grotesken, ja uns unerhört anmutenden Ausschreitungen führte!

Durch die Betonung des nationalen Moments rückten die getrennten Glieder einander näher, auch die Seelen erschlossen sich, man fühlte sich als ein einig Volk von Brüdern und der eine nahm teil an dem, was den anderen in seinem Innersten bewegte.

Als ein besonders wertvolles Instrument für die Aneignung der den Westeuropäern fremden Welt, hat sich die Verbreitung

der Jargonliteratur erwiesen. Vor zwanzig Jahren galt diese Literatur bei den „echt deutschen Leuten“ unter uns Juden als ein Produkt häßlichster Sprachverderbnis, wenn nicht gar die antisemitische Bezeichnung des Mauschelns darauf angewandt wurde. Heute ertönen die Lieder in den Salons nach sehr modernen Diners. Wie unendlich tief aber der Eindruck ist, den diese Lieder auf jedes unverbildete Gemüt üben, wie außerordentlich sie geeignet sind, uns in die Gefühlswelt jener großen Masse einzuführen, die doch Kern und Grundstock des jüdischen Volkes und Quell und Hauptstütze des Judentums ist, das bedarf für den keiner weiteren Erklärung, der sie kennt. Ein Beispiel: Einer der edelsten Blüten jüdischen Empfindens ist צדוק הדין, mitten im Unglück den strafenden Gott preisen wegen seiner Gerechtigkeit. Dafür geht der nichtjüdischen Welt so sehr alles Verständnis ab, daß sie diese Eigenheit des Juden, im Unglück auszurufen: „Gott, du Gerechter!“ zu einem Schimpf- und Spottwort ausgenutzt hat. Wir westeuropäischen Juden haben uns sehr zu unserem „Vorteile“ verwandelt. Wir rufen nicht mehr: „Gott, du Gerechter!“ Aber auch unsere ganze Gedankenwelt ist diesem Ausruf fremd geworden, und nur bei einer Beerdigung, da wird sie in uns wach, weil die Liturgie uns das Gebet vorschreibt צדוק הדין. Doch aus dem Osten tönt uns ein Lied entgegen, ein Volkslied, geboren aus dem religiösen Bewußtsein, wie es die Masse durchdringt und darum dies religiöse Empfindungsleben besser und sicherer charakterisierend als dickleibige Werke, das Lied:

> „Gott und sein Mischpet is gerecht!
> Men tor nischt sogen, dos der Auberster is schlecht.“

Es ist für unsere dem jüdischen Gemeinempfinden entfremdete Zeit charakteristisch, daß es sicher viele unter uns gibt, die das Mecklenburger Platt sich aneignen, um Reuter im Original genießen zu können, denen aber das „Mamme-Loschen“, die Sprache, in welcher unser „armes in der Tenne gedroschenes Volk“ weint und lacht, sein Herz ausschüttet und sich zu seinem Gotte erhebt, für alle Zeiten fremd bleibt.

Wir wissen, daß im Jargon besonders in der neuesten

politisch wild bewegten Zeit viel Schlechtes geschrieben, Revolutionäres, Unsittliches, Irregiliöses. Aber in dieser Literatur ist wiederum so viel Schönes und Herzbewegendes niedergelegt, sie ist, wie schon erwähnt, so sehr der Schlüssel zum Verständnis der jüdischen Volksseele, daß nicht energisch genug auf diese in Westeuropa noch viel zu wenig gewürdigte Quelle verwiesen werden kann. Das soll bei anderer Gelegenheit in größerer Ausführlichkeit geschehen. Heute wollten wir diese Bemerkungen nur vorausschicken, um keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, wir sehr wir den Reichtum dessen, was uns in jenen Schriftwerken geboten wird, schätzen, und daß der Tadel, den wir an die Versuche knüpfen, diese Literatur uns näher zu bringen, frei von jedem Übelwollen ist, nur geboren aus dem Bestreben, der Sache zu dienen.

Der „Jüdische Verlag“ bringt in seiner Sammlung „Vom alten Stamm“ vier Bändchen heraus, Übertragungen aus dem „Jiddisch“. Sie führt den Untertitel: „Eine Sammlung jüdischer Bücher“[1]). Ob sie diesen Titel zu Recht führt, das sei der Gegenstand der folgenden Erörterungen.

Da sind zunächst die Erzählungen von Perez. Für die, denen nun einmal das „Jiddisch“ unbekannt, ein treffliches Mittel, sie in diese eigenartige Welt einzuführen. Ein bedeutender Autor, eine größere Anzahl von Erzählungen kleinen Umfangs, Heiteres mit Ernstem gemischt, mannigfachen Inhalts. Und dennoch, wir können diese Erzählungen nicht als einen echten Spiegel der geschilderten Kreise ansehen, sie gibt zum Teil ein sehr einseitiges, zum Teil ein falsches Bild.

„Selig sind die Armen im Geiste“, das könnte man als Motto setzen über die Erzählungen: „Satje der Fischer“, „Der Baßgeiger“, „Jojchenen der Wasserführer“. Da ist der Fischer, dessen Wohnstätte zwar nach Holland verlegt wird, und der dort nichts anderes von der „Jüdischkeit“ kennt als den Jomkippur, den er in der nächsten größeren Gemeinde verbringt,

[1]) Jüdischer Verlag, Berlin W. 15. jeder Band M. 2.—, geb. M. 3.—.

beim Gesang des Chors, dem Spiel der Orgel (!). Sein höchster Gottesdienst ist, daß er den größten Fisch immer fängt zum Abendessen nach dem Versöhnungstag. Und da er einmal trotz drohenden Sturmes aufs Meer fährt, um diesen Dienst seinem Gotte zu leisten, der große Fisch ihn immer, wie ein Blendwerk, weiter hinauslockt, und er rettungslos im Unwetter verloren scheint, weil der Jomkippur hereingebrochen und er nicht mehr rudern will, da singt er die Melodie von „Mi jonuach umi jonua" ganz so, wie der Chor sie singt, während ihn die Orgel begleitet. Und da erscheinen zwei weiße Gestalten, wie aus Nebel gewebt, mit aufgelösten Haaren und leuchtenden Augen, schreiten an den Händen sich haltend, barfuß übers Meer . . . wandeln über die Wellen mit ihm wie über Wiesen und Hügel und führen ihn ruhig durch Sturm und Getümmel . . . . Im Boot aber ist das Netz, und im Netz der goldene Fisch. Den Fisch aber ließ man sich gut schmecken.

Jojchenen, der Wasserführer hat von Gott einen Spürsinn verliehen bekommen, daß er den Geruch der Thora erkennt. Er kann zwar die Psalmen nicht einmal richtig lesen. Aber er hat sich die Aufgabe gestellt, die frommen Gelehrten zu bedienen, ihnen einen Trunk Wasser beim „Lernen" zu reichen. Nun hatte er Angst, er könnte einmal auf einen falschen Weisen treffen und betete zu Gott. Und Gott erwies ihm die Gnade. „Ich brauche nur an einem Weisen vorüberzuziehen", sagt er, „um seinen Rang zu wissen". „Es gibt Gelehrte, deren Thora wie frisches Brot riecht, eben aus dem Ofen heraus. Das sind die simpeln Lerner. Die Thora der anderen, die höher gestiegen sind, riecht wie frische Äpfel, manchmal auch wie Blumen auf dem Felde, oder wohl auch wie frisches Gewürz". Und nun kommt eine Teufelsgeschichte, in welcher der Wasserführer eine große Rolle spielt, einen „Porusch" als mit Lilis, der Teufelin, im Bunde entlarvt, was dem „Oirach Chajim" dem hochgelehrten und verdienten und heiligen Rabbiner nicht gelungen.

Awrehmel ist ein völlig unwissender Mensch, er weiß nicht einmal, was „beten" heißt, ja er ist in seinem ganzen Gebahren

eine Art Trottel. Er kann nur das „Schma Jissroel“. Einem alten Mann ist er in der Stadt begegnet, der habe ihm gesagt, wer sein Vater sei und habe ihn mit dem Vater reden, das „Schma Jissroel“ sprechen gelehrt. Er verstehe wohl nicht, was er mit dem Vater rede, aber der alte Mann habe ihm versichert, „daß es der Vater verstehe und Freude daran habe“. Er erspart der Gemeinde einen „Schulklopfer“, denn das ist sein Verdienst, dreimal am Tage spielt er das „Schma Jissroel“ auf der Baßgeige. Dann flossen die Töne seiner Baßgeige durch die stille Nacht und drangen in die Häuser und die Herzen ein. Wen der „Schulhammer“ nicht weckte, den weckte das andächtige Bu, bu, buh, buh . . . und trieb ihn aus dem Bett. Und da er einmal auf einer großen Hochzeit, wo der Vorsteher von Lublin und der Rabbiner von Krakau sich verschwägern, die Baßgeige spielt und weil seine Einfalt zu Tage tritt, zum Spotte werden soll, da öffnet sich die Tür, und der „Alte“ tritt herein. „Und während Awrehmel noch immer sein Buh, buh weiter ertönen läßt, da hebt der Alte den rechten Arm empor, die Decke teilt sich . . . und über der Öffnung wird der Himmel sichtbar, sternenfunkelnd. Und der Mond schwebt vorüber! Und wie er vorübergeschwebt, winkt der Alte wieder nach oben: Da teilt sich der Himmel selbst, und in der Höhe breitet sich zitternd das ureigene Licht aus, aus dem ein Singen und Spielen heraustönt. Es singen und spielen die Engel zum Mitternachtsgebet. Alle die gleiche Melodie; auch Awrehmel der Baßgeiger. Er schwebt mit in dem Preisgesange des Lichtes, das oben in der Höhe bebt, sich wiegt und hebt. Und alle Gäste zittern vor Schrecken . . . Und wieder winkt der Alte nach oben, der Himmel schließt sich. Die Musik hat aufgehört. Die Sterne wandeln und funkeln wie in stiller trauriger Lust. Und noch einmal winkt der Alte, und die beiden Hälften des Daches fallen wieder zurück und schließen sich zusammen. Wie versteinert sitzen die Gäste, atmen kaum und jetzt ertönt Awrehmels Baßgeige wieder: Bu, bu, buh, huh . . . Aber plötzlich entfallen ihm Bogen und Geige. Er richtet sich auf, wendet das Gesicht den Gästen

zu, stimmt das „Schma Jissroel“ an, singt es mit derselben Melodie, mit der er im Himmel spielte . . . Und ist kaum damit fertig, als er ohnmächtig wird und matt . . . Und der Alte sagt: Rabbi von Krakau, nicht zu einer Hochzeit seid ihr hergekommen, sondern zu einem Begräbnis. Awrehmel ist zu den Heerscharen des Himmels heimgegangen. Man braucht dort einen Baßgeiger.“

Und das alles um Awrehmel, den Baßgeiger!

Auch der Talmud erzählt von einem, der stirbt, weil man ihn im Himmel braucht:

Rabbi bar Nachmani wurde bei der Regierung denunziert: „Bei den Juden lebt ein Mann, der die Schuld trägt, daß zwölftausend Männer in Israel einen Monat im Sommer und einen Monat im Winter nicht die Steuern zahlen (weil sie zu seinen Vorträgen in den Monaten Nissan und Tischri gehen und dann von den Steuererhebern nicht in ihren Wohnungen anzutreffen sind)“. Da schickt man eine Patrouille nach ihm. Er entfloh aus Pumbeditha. Nachdem der Talmud uns nun seine Irrfahrten geschildert, finden wir ihn, von Schilfgebüsch gedeckt, auf einem umgehauenen Dattelbaum. Er sitzt und „lernt“. Und der Talmud fährt fort: „Im himmlischen Lehrhaus stritt man um eine halachische Frage: Gott sagte: „Es ist rein“ und die ganze übrige Versammlung: „Es ist unrein.“ Wer sollte da entscheiden? „Rabbi bar Nachmani!“ Denn Rabbi bar Nachmani war die erste Autorität in den zur Debatte stehenden Fragen. Da schickte man einen Boten nach ihm. Aber der Todesengel konnte ihm nicht nahen, weil er keinen Augenblick zu „lernen“ aufhörte. Da wehte ein Wind und pfiff zwischen dem Rohr. Rabba bar Nachmani glaubte, es wären die Häscher. Und er dachte: Besser ich sterbe, als daß ich in die Hände der Regierung falle. Sein letztes Wort aber, da er seine Seele aushauchte, war: „Es ist rein.“ Da kam eine Stimme von oben: „Heil dir Rabba bar Nachmani, dein Körper war rein und deine Seele entfloh mit dem Worte der Reinheit!“ Und ein Zettel fiel vom Himmel in Pumbeditha nieder: „Rabba bar Nachmani wurde im himmlischen Lehrhaus verlangt.“ (B. M. 86a).

Jedes Wort, von uns hinzugefügt, würde dieser Erzählung den Schmelz rauben. Aber was könnte ein Dichter, der daran die Mittel poetischer Darstellung wendet, wie Perez an seinen volkstümlichen Geschichten, aus den Tiefen der Gedanken- und Empfindungswelt, in die uns diese Erzählung blicken läßt, für Schätze heben.

Es lohnt sich, für Rabba bar Nachmani den Himmel zu bemühen!

Doch es liegt eben System in diesen Erzählungen. Aus dem Chassidismus, der an sich eine notwendige und darum in sich berechtigte Reaktion gegen die allzu einseitige intellektuelle Betätigung darstellt, wird uns zumeist nur diese eine Seite gezeigt. Von der unendlichen Hingabe an das göttliche Gebot, von der Freude, die den Gottesdienst verklärt, von dem unerschütterlichen Gottvertrauen, das diese armen getretenen Menschen auch die schwersten Leiden in stiller Seelenzufriedenheit überwinden läßt, hören wir recht wenig. Und wenn einmal dies Gottvertrauen geschildert wird, so wird es ins völlig unwahrscheinliche, ungehörige und darum lächerliche umgebogen. Wie in der Erzählung „der Zauberkünstler“, in der dem Chajim Jojne „einem gelehrten und gottesfürchtigen Mann“, der auch nicht das Geringste für den Sederabend vorbereitet hat, durch einen „Zauberkünstler“, der vorher im Dorf seine Kunststücke gezeigt hat, nachdem er am Abend nicht einmal Licht anzuzünden hatte, Lichter und Wein und Mazzes und alle Ingredienzen des Seder herbeigezaubert werden. Das soll dann der Prophet Elijahu gewesen sein. Daß Chajim Jojne keine Unterstützung annehmen will, trotzdem sie in der vornehmsten Weise angeboten wird, wollen wir uns gefallen lassen, obwohl er doch nachher am Abend entschlossen ist, beim „Erstbesten“ einzukehren. Daß er aber das Letzte, was er noch vor Peßach in seinem Besitze findet, verkauft und statt seinen Seder vorzubereiten, den Erlös in die Kasse trägt, aus der man die Armen für das Peßachfest unterstützt, weil die Armen vorgehen, das ist von einem so „gelehrten Mann“, wie Chajim Jojne ein sehr großes Maß von Unwissenheit über die Be-

deutung der jüdischen Pflichten. Man wird uns auch nicht einreden, daß auch nur im dunkelsten Chassidimwinkel dergleichen sich abspielen könnte. Auch im Volksbewußtsein wurzelt der Gedanke אין סומכין על הנס, daß man Pflichten, jüdische Pflichten nicht vernachlässigen dürfe, indem man die Hände in den Schoß legt und auf ein Wunder hofft.

Noch störender wirkt eine Erzählung, die eine Tendenz im Sinne paulinischen Christentums verficht. Nur als eine solche können wir die Erzählung: „Zu Häupten der Sterbenden" ansehen. Da werden zwei Sterbende einander gegenübergestellt. Im Himmel ist großer Aufruhr, der Engel des Lichts ist sehr bekümmert. Er hat am Abend das Echo ... o ... oddd von Leibl Konskiwollers Schma-Jissroel nicht gehört, das sonst zweimal im Tage in so wunderbarer Weise ertönte. „Es war, als hätte im Lob- und Bittgesang der Welt etwas gefehlt, als wäre in der Kapelle plötzlich ein Instrument verstimmt. Als wäre an der ersten Geige eine Seite gesprungen." Der Engel des Lichts erfährt, daß Leibl Konskiwoller im Sterben liegt und eilt hinunter, die Seele zu holen: „Das wird," meint er, „eine unerwartete Freude im Paradies." Aber dort unten findet er den Engel des Bösen. Unter dem Bett lag ein zugebundener Sack voll goldener Dukaten, die Leibl Konskiwoller den Witwen und Waisen geraubt, aus den Almosenbüchsen gestohlen. „Und der Engel des Lichts geht beschämt von dannen."

Und das andere Bild: „In einer finsteren regenschweren Nacht tönt es schneidend durch den Lärm der Hölle: Nachmenke von Zbarasch stirbt. Er pflegte sich die Nägel nicht so zu schneiden, wie das Gesetz es vorschreibt. Mehr als einmal vergaß er aufs Abendgebet! „Wer holt seine Seele?" „Ich!" meldete sich ein Engel der Vernichtung. Aber am Sterbebett findet er den Engel des Lichtes. Der hält ihm entgegen, daß Nachmenke dafür auch nicht einen Augenblick für sich selber gelebt, sondern nur für Schwache und Kranke, für Witwen und Waisen, für Unglückliche, Verlassene, Gepeinigte .... Der Sterbende erwacht, und der gute Engel

flüstert ihm zu, er solle ihm folgen zu Gott in dem Himmel, ins Paradies. „Und wie lebt es sich dort im Himmel, im Paradiese?“ fragt er. „O gut!“ ist die Antwort. „Im Lichte der göttlichen Gnade, im Glanze des Gottesthrones, mit goldener Krone auf dem Kopfe, in ewiger, lichter Wonne, unaufhörlichem strahlenden Glück . . . Komm!“ „Ja aber was soll ich dort tun?“ fragt der Sterbende wieder. „Gibts dort jemandem zu helfen, Gefallene aufzurichten, Kranke zu heilen, Hungernde zu sättigen, Verschmachtenden den Trank zu reichen, Verlorene zu suchen und zu finden, das war doch mein Glück hienieden!“ Der böse Engel benutzt die Verlegenheit des guten und tritt an der zweiten Seite ans Bett heran. „Komm doch lieber mit mir,“ raunt er dem Sterbenden ins Ohr. — „Wohin?“ — „Dorthin, wo es dein Herz gelüstet. Zu den Unglücklichen, Hungernden, Verschmachtenden, zu den Ohnmächtigen und Gemarterten, zu den Verlorenen, Verfluchten und von Gott Vergessenen! Helfen wirst du ihnen nicht können, aber mit ihnen leiden, mit ihnen fühlen.“ „Ich geh mit dir! Mit dir!“ ruft der Kranke mit Macht — —

Soll hier die Bedeutung der echten Religiösität geschildert werden, daß es nicht der Lippendienst tut und nicht die Unterwürfigkeit gegenüber Gott, wenn die Menschenliebe außer Acht gelassen wird, so sind wir die Letzten, die etwas dagegen einzuwenden haben. Darüber hat Jesaja in der Prophetie, deren überragende Wichtigkeit wir dadurch anerkennen, daß wir sie am Versöhnungstage verlesen, Worte gesprochen, deren Schärfe nicht übertroffen werden kann. Doch was soll die Heranziehung des langgezogenen אחד, daß „Nachmenke sich nicht die Nägel beschnitten hat, wie das Gesetz es vorschreibt,“ alte Ladenhüter aus der Zeit der ersten russischen Aufklärungsperiode. Man merkt die Absicht, und man wird verstimmt. Doch das mag noch hingehen. Aber der Gedanke, daß der Fromme lieber in die „Hölle“ gehen will, um dort mit den Gemarterten zu leiden und zu fühlen, wenn er ihnen auch nicht helfen kann, statt in den Himmel zu den Freuden der Gottesnähe, dieser Gedanke ist nicht nur durchaus unjüdisch, er ist auch nicht ein-

mal eine chassidische Verirrung. Er ist vielmehr das Ergebnis von Gedankengängen, welche ein von christlichen Idealen begeisterter Autor in die jüdische Volksseele hineinprojiziert, ein Seitenstück zu der Buberschen Identifizierung des vermeintlich echten Judentums mit dem Urchristentum. Will Perez die Vorstellung kritisieren, die jüdisches Gemeingut ist: צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, nach der die Frommen im Jenseits die Seligkeit genießen, sich am Glanze der göttlichen Herrlichkeit zu erfreuen, so mag ihm das unbenommen sein. Obwohl zu bemerken wäre, daß von keinem denkenden Juden diese Seligkeit als ein tatenloses beschauliches Genießen aufgefaßt wird. Aber er soll uns, resp. denen, die er über das jüdische Volksempfinden aufklären will, nicht seine Ideale, die zu einer sentimentalen Überspannung jedes gesunden religiösen Gefühls sich versteigen, als Ideen des Volkes geben, soll uns nicht einreden, es könne irgendein osteuropäischer Jude, der mit der Ideen- und Gefühlswelt seines Volkes verwachsen ist, auf einen solch seltsamen Einfall kommen, wie sein Nachmenke von Zbarasch.

Denn das ist doch wohl der Sinn der Veröffentlichung dieser Sammlung, daß wir nicht hören, wie der Autor über diese Dinge denkt, sondern wie das Volk, das jüdische Volk sich die Dinge zurechtlegt. Es wollen jüdische Bücher sein. Von diesem Gesichtspunkt können wir eigentlich nur den Band Erzählungen von Scholem Aleichem mit ungeteilter Befriedigung zur Hand nehmen[1]). Hier haben wir den echten Humor, der nicht stichelt und verletzt, der von warmer Liebe erfüllt ist für diese in ihrem Innersten herzensguten Menschen und bei allem Spott über ihre Schwächen doch die Seelengröße der Kleinen, auf niederer sozialen Stufe Stehenden durchschimmern läßt. Doch bedarf es bei Scholem Aleichem einer besonderen Empfehlung? Mehr als umfassende Schilderungen und pathetische Ergüsse erzählt uns vom jüdischen Herzen die Skizze: „Auf der Trambahn“ („Besuch in Berditschew“). Wie da der

[1]) „Die verlorene Schlacht“. Humoristische Erzählungen von Scholem Aleichem.

Schaffner seine Fahrscheine an den Mann zu bringen sucht und so ziemlich jeder die Forderung zu zahlen, als eine persönliche Beleidigung ansieht, wie trotz allen Gepolters das Bewußtsein des jüdischen Gemeinschaftsgefühls immer die Oberhand gewinnt, das rührt dem Leser mitten im fröhlichen Lachen ans Herz.

„Die liebe Provinz" von Sch. Gorelik gibt uns zumeist eine Reihe von Stimmungsbildern. Der „Rheinische Kurier" schreibt über sie: „Es ist das subtilste und suggestivste, das man seit langer Zeit zu lesen bekam", und wir wollen dies ästhetische Urteil nicht anzweifeln. Aber wir haben beim besten Willen nicht finden können, was mit Ausnahme der beiden Skizzen „Elul" und „Erinnerungen" in diesem Buche spezifisch jüdisch ist. Das Ziel, die Gefühlswelt und die Schicksale der Lehrer, Studentinnen und Agitatoren, die da geschildert werden, haben mit dem jüdischen Denken, jüdischen Empfinden recht wenig zu tun. So hat uns das Buch kalt gelassen, weil wir nicht darin fanden, was wir in dieser Sammlung zu finden hofften.

Das gilt nicht von Schalom Asch „Im Lande der Väter". Wer könnte kalt bleiben, wo das Land unserer Sehnsucht vor unser Auge gezaubert wird, wenn wir nur die Kapitelüberschriften lesen: „Der Libanon", „Von Jaffa nach Jerusalem", „Jerusalem", „Sabbat in Jerusalem", „Zum Grabe der Mutter Rahel". Ein hohes Lied der weihevollen Stimmung am Freitag Abend ist die Schilderung des Sabbatgottesdienstes an der Westmauer. Das klingt und singt darin, und das Herz geht uns auf: O, wären auch wir dieses Erlebnisses gewürdigt! Überhaupt läßt uns der Vf. zumeist nur das Frohe auf dem heiligen Boden sehen. Und wir wollen wahrlich nicht mit ihm darüber rechten. Wir wissen, daß Zank und Streit in geweihtem Lande herrscht. Aber wir vergessen gern, daß wir auch hier auf die Kennzeichen und Ursachen des Galuth stoßen. Und doch hat sich unser Widerspruch geregt. Denn was sollen wir zur folgenden Szene sagen?

„Da kommt ein zweiter Junge gelaufen, mit einem sonnengebräunten Gesichtchen, langen, schwarzen Locken, schwarzen, glänzenden Augen und wunderbaren zarten, jungen Gliedern, greift sich aus dem Reisesack des andern ein Stück Butterbrot heraus und ruft ihm mit vollgestopftem Mund die Worte zu: „Lamoreh . . . lamoreh“ („zum Lehrer“!)!

„Auch ein jüdisches Kind?“ fragt die Alte.

„Ja, natürlich.“

„Er geht doch barhäuptig herum und ißt ohne Segensspruch“ wundert sie sich.

„Dafür spricht er die heilige Sprache.“

„Was nützt ihm die heilige Sprache, wenn sie keine Juden sind“, seufzt die Alte. „Ein jüdisches Kind, barhäuptig, ißt ohne Segensspruch. Und dazu noch hier, auf der heiligen Erde . . .“

„Dafür spricht er die heilige Sprache“, das ist die Meinung Schablom Aschs, denn er ist es, der hier das Wort führt, und die „Alte“, das ist eben so eine beschränkte, altmodische, törichte Frau! [1])

Mancher wird es sehr seltsam finden, wenn wir sagen, daß diese einzige Stelle es uns unmöglich macht, dies Buch, das doch soviel Schönes enthält, der Jugend zu empfehlen. Aber er sollte versuchen uns zu verstehen. Zu den wesentlichen und bedeutsamsten Mitteln der religiösen Erziehung zählt für uns die Gewöhnung des Kindes an den Segensspruch vor dem Essen. Diesen Segensspruch in keiner Lebenslage zu vergessen, mitten in nichtjüdischer Umgebung Gottes Namen zu heiligen, ihn mit Inbrunst auszusprechen und dabei alle Liebe zu empfinden, die wir dem Vater des All, dem Spender alles Guten entgegenbringen, das wird dem Kinde als eine der vornehmsten Aufgaben eingeprägt. Und wenn ich von

---

[1]) Der „Jüdische Verlag“ sollte, will er wirklich diesen Ehrentitel mit Recht führen, sich auch nicht dazu hergeben, ein Buch zu veröffentlichen wie „Kleine Geschichten aus der Bibel“ von Schalom Asch. Unsere Bibel und gar unser Palladium die Thora sollte jedem Juden zu hoch stehen, als daß er ihre Erzählungen in ein Gewand kleidet, das jedem, auch dem kindlichen Leser zu verstehen gibt, es handle sich hier nur um Märchen. Der Gipfel aber ist es wohl, wenn unter den reproduzierten Holzstichen in der Darstellung von Jakobs Traum auf der Flucht vor Esau Gott selbst über der Leiter stehend gezeichnet ist.

meiner Erfahrung aus meinem Familienkreise sprechen darf: Das letzte Wort, das der Großvater meiner Kinder vor seinem Tode sprach, als man ihm ein Stärkungsmittel einflößte, war das fassungslose Staunen: Ich soll etwas ohne ברכה genießen?! Und die Kinder, denen dies Erlebnis sich für immer eingeprägt, sollen nun mitten in den begeisterten Schilderungen von dem heiligen Land, wenn ihr Herz höher schlägt und sie dem Verfasser voll inneren Jubels auf seiner Wanderfahrt folgen, plötzlich erfahren, daß der Segensspruch doch letzten Endes eine sehr gleichgültige Sache ist, wenn man nur die heilige Sprache spricht?!

* * *

Wir haben so mancherlei tadeln müssen. Aber wir wären wahrlich nicht so lange bei dieser Sammlung verweilt, wenn wir nicht ihren Wert an sich so hoch anschlagen würden. Es sind Perlen unter ihnen, die in wunderbarem Glanze leuchten. Wir erwähnen nur die Erzählungen von Perez: „Die sieben guten Jahre“ und „Gut so!“ Was immer an jüdischer Literatur geboten wird, von der Warte religiöser Betrachtungsweise zu beurteilen, ist unsere Pflicht. Es würde uns mit höchster Freude erfüllen, wenn die nächsten Bände jüdische Bücher sind in vollstem Sinne des Wortes.

J. W.

Der Eid der Juden.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann.

(Schluß.)

II.

Die sogenannte reservatio mentalis.

Neben dem Kolnidregebet, erfahren auch noch andere Bestimmungen des jüdischen Gesetzes antisemitische Angriffe. Es wird behauptet, daß der Schulchan Aruch den Falschschwur mit einer reservatio mentalis gestattet. So heißt es in einem

der letzten antisemitischen Pamphlete. (Fritsch: Mein Beweismaterial gegen J .... S. 117)

„Den Falschschwur soll der Jude vermeiden, wenn zu befürchten ist, daß es entdeckt wird; im anderen Fall soll er ihn mit heimlichem Vorbehalt schwören, d. h. im Herzen für ungültig erklären. Jore dea 239, 1 Haga

יהודי שגנב לעכום וחייבוהו לישבע במעמד שאר היהודים ויודעים שנשבע לשקר יכופוהו שיתפשר עם העכו״ם ולא ישבע לשקר אפילו אם היה אנוס על השבועה הואיל ויש חלול השם בשבועתו ואם היה אנוס וליכא חלול השם בדבר מבטל השבועה בלבו הואיל והוא אנוס בשבועה כדלעיל סי׳ רל״ב· „Wenn ein Jude bestohlen hat einen Akum, und man legt ihm einen Eid auf in Gegenwart anderer Juden, und sie wissen, daß er falsch schwören würde, so sollen sie ihn nötigen, sich zu vergleichen mit dem Akum und nicht falsch zu schwören, selbst wenn er genötigt würde zu schwören, weil der Name entheiligt würde durch seinen Schwur. Wenn er aber gezwungen wird [zu schwören], und es ist keine Entheiligung des Namens in der Sache, so soll er den Schwur in seinem Herzen für ungültig erklären, weil er gezwungen ist zum Schwören, wie schon oben gesagt ist § 322.

Kommentar באר הגולה: עיין שם סעיף י״ד בהגה דבמקום שיש עונש מיתה מקרי שבועות אונס ולא חילק אם יש חלול שם בדבר ובאונס ממון כתב והוא דליכא חלול השם בדבר· Siehe dort (Abschnitt 14 in der Haga): Wo Todesstrafe droht, nennt man es Notschwur und macht keinen Unterschied, ob darin eine Entheiligung des Namens liegt oder nicht; aber bei Geldstrafen, schreibt er, [darf er] nur dann [falsch schwören] wenn keine Entheiligung des Namens zu befürchten ist."

Bei diesen beiden Zitaten ist einmal durch eine falsche Übersetzung, sodann durch Weglassung zweier Wörter im zweiten Zitat die Behauptung glaubhaft zu machen gesucht, daß der Schulchan Aruch den Falschschwur mit einer reservatio mentalis gestatte. Der Schulchan Aruch erklärt vielmehr in Übereinstimmung mit modernen Gesetzgebungen[1]) den „Zwangseid" für vollständig ungiltig, verlangt aber, weil zur Zeit der Abfassung dieses Buches bei den Nichtjuden auch solche Eide für giltig gehalten wurden, daß man alle möglichen Bemühungen und Kosten aufwende, um einen solchen Eid zu vermeiden, falls dadurch eine Entweihung des Gottesnamen entsteht. Wo dies nicht der Fall

[1]) Wie dies von Dr. Josef Kopp in seiner Schrift „Zur Judenfrage" I. Aufl. (Leipzig 1866) S. 124f. (vgl. auch Das. S. 121f.) bez. des österreichischen und deutschen Strafgesetzbuches gezeigt wird.

ist, bleibt es bei der vernünftigen Entscheidung, daß ein solcher durch ungerechten Zwang erpreßter Eid keine Gültigkeit hat. Damit aber nicht der durch den Zwang vollständig seiner Willensfreiheit und der Möglichkeit ruhigen Denkens beraubte Mensch dazu verleitet werde, im Herzen zu beschließen, er wolle, nachdem er einmal schwören muß, auch mit vollem Recht schwören trotz des Zwanges, wird zur Vorsicht die Forderung gestellt, der Schwörende solle während des Schwörens den Gedanken hegen, daß der Eid nichtig ist, eben weil er unter Zwang schwört.

Wir wollen nun die richtige Übersetzung der Zitate geben:

Jore De'ah 239,1 (Isserles).

„Wenn ein Jude einen Nichtjuden bestohlen hat und man verurteilt ihn zu schwören, und es sind andere Juden dabei, welche wissen, daß er falsch schwören würde, so sollen diese ihn zwingen, sich mit dem Nichtjuden zu vergleichen, damit er nicht falsch schwöre, trotzdem er bezüglich des Schwures in einer Zwangslage sich befindet, weil durch seinen Schwur der Name Gottes entweiht würde. Wenn er aber unter Zwang steht (bezügl. des Eides) und es ist keine Entweihung des Gottesnamens in der Sache, soll er im Herzen den Schwur nichtig machen, weil er bezüglich des Schwures unter Zwang sich befindet, wie oben c. 232 bestimmt ist.“

Hierzu bemerkt der Kommentar Beer ha-Golah:

„Vgl. Das. § 14 Isserles: Wenn ihm die Todesstrafe droht[1]) heißt es ein Zwangseid; dabei unterscheidet er (Isserles) nicht, ob dadurch der Gottesname entweiht wird (oder nicht). Nur bei einer Zwanglage durch ungerechte Geldberaubung schreibt

[1]) Der Fall, wo einer mit dem Tode bedroht wird, lautet Jore Dea 232,14 (Isserles): מלך או שלטון שצוה לישבע להגיד על א' אם בא על הגויה כדי להענישו מיתה מיקרי שבועת אונס ויש לבטלה בלבם. „Wenn ein König oder ein Herr befiehlt, man solle unter Eid aussagen über einen, ob er einer Nichtjüdin beigewohnt hat, um ihn mit dem Tode zu bestrafen, so heißt dies ein Zwangseid, den man im Herzen für nichtig erklären soll. Diese Stelle zitiert auch Fritsch S. 98 seines Buches, erlaubt sich aber dabei die gemeine Fälschung, die Worte: „um ihn mit dem Tode zu bestrafen“ zu unterschlagen!! vgl. Kopp l. c. S. 122 f.

er (Isserles) die Bedingung, daß der Gottesname nicht entweiht werden darf."

Wir bemerken sofort, daß Fritsch im zweiten Zitat erstens zwei Wörter (schelo k'din = ungerecht) unterschlagen und zweitens das Wort Ones (Zwang, Gewalt) mit Strafe (wie 'Onesch) übersetzt, und so aus „ungerechten Geldzwang", (d. h. Zwang durch ungerechte Geldwegnahme) eine „Geldstrafe" gemacht hat, als handelte es sich um eine nach Gesetz auferlegte richterliche Geldstrafe. Fritsch hätte ja nur die Stelle, die in seinem Zitat angeführt wird (232,14 Haga) nachsehen zu lassen brauchen, um seinen „Irrtum" einzusehen, wenn es ihm um die Wahrheit zu tun gewesen wäre. Es heißt daselbst: אם ראובן הפקיד ממון ביד שמעון . . . אם העכום רוצה ליקח ממון של ראובן באונס שלא כדין . . . יוכל הנפקד לישבע שאין לו משל ראובן ובלבד שיבטלנו בלבו ובלבד שלא יהא חלול השם בדבר. „Wenn Reuben Geld in Verwahrung gegeben hat in die Hand des Simon, so kann letzterer, falls ein Akum das Geld des Reuben mit Zwang in ungerechter Weise wegnehmen will, schwören, daß er nichts vom Eigentum des Reuben bei sich hat; jedoch soll er es (das Gesprochene) in seinem Herzen nichtig machen. Aber nur in dem Falle (ist obiges gestattet), wenn bei der Sache nicht der Name Gottes entweiht wird."

Der Kommentar Ture Sahab findet das „Nichtigmachen im Herzen" vollständig überflüssig, da doch ohnehin ein unter ungerechtem Zwang ausgesprochener Eid ungültig ist. Indessen hat bereits R. David ha-Kohen (ein Zeitgenosse des Karo) die Forderung des „Nichtigmachens im Herzen" in vernünftiger Weise erklärt. Für einen wahrhaft Frommen ist auch eine Vornahme im Herzen (Kabbala be-Lew) wenn man sie auch nicht ausgesprochen hat, verbindlich (vgl. Makkot 24a. „er redet Wahrheit in seinem Herzen usw."). Wer nun unter Zwang einen Eid ausspricht, denkt doch zugleich den Schwur im Herzen. Wenn nun auch der gesprochene Eid, weil er erpreßt ist, keine Gültigkeit hat, so ist doch der im Herzen gedachte falsche Schwur, zu dem er doch nicht gezwungen war, sündhaft. Daher die Forderung, den Schwur im Herzen nichtig

zu machen[1]). Es wird dies auch aus besonderer Gewissenhaftigkeit gefordert. Ist dies aber auch nicht geschehen, so ist der Eid dennoch ungültig. Trotzdem aber die vorliegende Entscheidung des Isserles von allen rechtlich Denkenden nicht ungerecht befunden werden dürfte, wird sie dennoch von der bei weitem größten Mehrzahl der jüdischen Kommentatoren und Dezisoren verworfen und das Endresultat ist, daß hier nicht wie der Schulchan Aruch entschieden werden dürfe. Es darf vielmehr wegen eines Geldverlustes, und sei er auch noch so groß, und noch so ungerecht, kein falscher assertorischer Eid[2]) geschworen werden. So entscheiden Ramban, Raschba, Ritba, Nimuke-Joseph, R. Elija Misrachi, Mordechai, Ribasch, Schilte-Gibborim, R. Joseph Colon, R. Menachem Asaria aus Fano, Dagul-Merbabah und zuletzt, mit besonderer Gründlichkeit den Beweis führend, R. David Bisteritz in dem Werke „Beth-David“ Teil 2 S. 172, Kolumne 2.

Hiernach ist ein falscher Eid nur gestattet, wenn man mit dem Tode bedroht wird. Ein solcher Fall liegt im ersten Zitat bei Fritsch vor. Dort wird der Dieb mit dem Tode bedroht, wenn er nicht den Reinigungseid leistet[3]), wie dies bereits der Kommentator Sifsse-Kohen nachweist. Der Schulchan Aruch gibt auch zunächst gar keine Vorschrift für den Dieb. Dieser würde gewiß falsch schwören, um nicht gehängt zu

---

[1]) Hiernach ist der Anstoß, den die Sachverständigen bei Kopp l. c. S. 122f. in der Forderung des „Nichtigmachens im Herzen“ finden vollkommen beseitigt.

[2]) Bloß ein erzwungener promissorischer Eid, oder ein erzwungenes Gelübde hat keine Gültigkeit. Daher heißt es im Schulchan Aruch Jore Dea 232,15: „Wenn jemand, (sei es ein Jude oder Nichtjude) seinen nächsten Nachbarn vergewaltigt und peinigt, bis er ihm geschworen, daß er ihm so und so viel Geld geben werde, so hat dieser Schwur gar keine Geltung.“ Daß eine solche Gelderpressung durch einen Eid irgendwelche Gültigkeit hat, wird wohl kein vernünftiger Mensch annehmen.

[3]) „Die modernen Prozeßgesetze haben nicht nur den Reinigungseid abgeschafft, sondern sie verbieten jeden, auch nur indirekten, Zwang zur Ablegung eines Geständnisses und lassen niemals die Beeidigung eines Angeklagten zu.“ (Kopp l. c. S. 124.)

werden. Nur den dabeistehenden Juden wird vorgeschrieben, daß sie den falschen Schwur, falls der Name Gottes dadurch entweiht würde, nicht zulassen. Vielmehr soll man den Dieb, wenn er Vermögen hat, zwingen, daß er sich vergleiche, wenn es auch sein ganzes Vermögen kosten würde. Hat der Dieb kein Vermögen, so soll man ihn soweit als möglich mit fremder Hilfe unterstützen, damit der Name Gottes nicht entweiht würde. So der Kommentar.

Fritsch hat durch seine Übersetzung den Tatbestand ganz entstellt. Aus seiner Übersetzung merkt niemand, daß es sich um einen ungerechten Zwang handelt. Den Ausdruck haja anus (er war im Zwangszustande) der immer nur von einem gewalttätigen Zwang gebraucht wird (anas heißt „vergewaltigen"), übersetzt Fritsch: „er war genötigt" und „al ha-Schebu'ah" (bezüglich des Schwures) übersetzt er: „zu schwören", so daß es den Anschein erweckt, daß die Auflegung des Schwurs von Seiten des Richters schon als eine Not bezeichnet wird.

Zur Verstärkung dieses Scheins wird dann das zweite Zitat aus dem Kommentar Beer ha-Golah mit dem bereits oben nachgewiesenen Falsifikat beigebracht. Merkwürdig ist dabei, daß Fritsch den „Beer ha-Golah" zu finden wußte, wenn er da etwas entdeckt zu haben glaubte, das seinen Schmähungen zur Stütze dient. Dagegen an den Stellen, wo durch die Bemerkung dieses Kommentars der Schulchan Aruch vollkommen gerechtfertigt erscheint, da hielt es Fritsch für „moralisch" korrekt, diese Bemerkungen des Kommentators totzuschweigen, wie das aus vielen Stellen seines Buches hervorgeht.

||||||||||||||||||||||

Die religiöse Gewöhnung im Kindesalter.

Von L. Freimann, Berlin.

Es steht für das Judentum außer Frage, daß schon die Kinder in die Religion eingeführt werden müssen. Viele außerjüdische und vielleicht heutzutage leider auch manche jüdischen Pädagogen dürften dazu bedenklich das Haupt schütteln.

Findet sich doch in der modernen Pädagogik die Ansicht vertreten, daß das Kind besser noch gar nichts mit Religion zu tun haben sollte. Und wie kann wohl dem jungen Kinde Religion dargeboten werden? Müssen nicht alle Versuche an der noch unentwickelten Seele wirkungslos abprallen? Werden sie nicht hie und da eine unnötige, unerquickliche Frühreife hervorzwingen? Anderen Religionsformen gegenüber sind diese und andere Bedenken vielleicht mit Recht geltend zu machen. Aber aus dem eigentümlichen Wesen des Judentums erwachsen der jüdischen Erziehung besondere Möglichkeiten einer frühen Einführung in die Religion. Ist doch das religiöse Handeln, die religiöse Lebensführung ein Hauptmoment unserer Religion. — לא המדרש עקר אלא המעשה — und die Anteilnahme an den „äußeren Pflichten" — wie sie Bechai nennt — ist auch dem Kinde sehr wohl schon möglich. Es kann also das junge jüdische Kind beginnen, wie das junge jüdiscke Volk einst begann, mit dem נעשה, mit dem Tun. Ja, ist denn aber das Tun nicht erst das Resultat von Gefühl und Erkenntnis, die Blüte der Gesinnung? Beim selbständigen Handeln des reifen Menschen trifft das gewiß zu. Aber der Erzieher, der die Grundlage zu einer gewissen Lebenshaltung geben will, kann das Kind nicht den Weg über die Erkenntnis zur Tat führen. Ein Beispiel aus der allgemeinen Erziehung wird den richtigen Weg verdeutlichen.

Wünscht ein Erzieher ein Kind zu den vornehmen Umgangsformen seiner Zeit heranzubilden, so wird er damit beginnen müssen, wenn das Kind die ersten Schuhe anzieht. Ist es doch allgemein anerkannt, wie schwer eine gute Kinderstube im zweiten oder gar im dritten Jahrzehnt des Lebens nachzuholen ist. Wie aber erzieht man ein Kind zu feinen Sitten? Durch welche intellektuellen Erwägungen oder durch welche Gefühlsmomente wird man es von der Notwendigkeit der gewünschten Umgangsformen überzeugen? Zunächst kann von Erläuterungen und dergleichen nicht die Rede sein. Das Kind braucht sie auch gar nicht. Der Erzieher sagt dem Kinde einfach, was es tun soll, resp. wie es etwas tun soll, z. B.: „Gib

die rechte Hand", „Mach eine Verbeugung", „Iß nicht so, sondern so". Mit einmaligem Sagen ist aber das Kind noch längst nicht zu einer Umgangsform „erzogen". Der Erzieher muß nun darauf achten, daß das Kind jedesmal die rechte Hand gibt, jedesmal eine Verbeugung macht, wenn die Gelegenheit dazu kommt. So übt das Kind alle jene Sitten, bis sie ihm völlig zur Gewohnheit geworden sind, bis sie ihm so in Fleisch und Blut übergegangen sind, daß es sie auch ohne besondere Denkarbeit ausübt, daß es schon rein mechanisch die rechte Hand gibt, seine Verbeugung macht usw. Wann aber soll der Erzieher das Gefühl für die Schönheit der Umgangsformen oder die Erkenntnis ihrer Notwendigkeit und Berechtigung im Kinde wecken? Das wird gewöhnlich erst Jahre nachher nötig sein, oft, je nach Veranlagung und Milieu, sich von selbst oder doch nur mit geringer Nachhilfe von seiten des Erziehers einstellen. Daran aber kann wohl nicht gezweifelt werden, daß jene Sitten, die im zartesten Alter geübt und dem Kinde zur Gewohnheit geworden sind, die dauerhafte Basis für seine Umgangsweise im späteren Leben bilden. Und doch wurden sie zu Beginn weder gefühls- noch erkenntnismäßig erfaßt.

Wie in diesem Beispiel der Erzieher das Kind für das gesellschaftliche Leben vorbereitet, so führt der jüdische Erzieher das Kind in das Heiligtum der jüdischen Religion ein: er macht es zunächst mit ihren Betätigungsformen vertraut. Und zwar beginnt er damit möglichst früh; denn auch das Fehlen einer echt-jüdischen Kinderstube ist in späteren Jahrzehnten selten vollkommen zu ersetzen. Wie in jenem Beispiel sind auch hier verstandes- oder gefühlsmäßige Erläuterungen einstweilen unnötig. Ja, neben diesem ersten und wichtigsten Moment der Gewöhnung an die religiösen Lebensformen kommen die Abstrakta der Metaphysik und der Ethik für die Erziehung erst in zweiter Linie in Betracht. Der Erzieher übt zunächst mit dem zarten Kinde, daß es das שמע sage (als Vorstufe zum regelmäßigen Beten überhaupt), daß es die ציצית trage, daß es von dem erhaltenen Spargelde einen Teil in die Armenbüchse lege usw. In allmählich wachsendem Umfang gewöhnt er durch

häufige Wiederholung das Kind an den jüdischen Pflichtenkreis, so daß dessen wesentliche Elemente ihm bereits in Fleisch und Blut übergegangen sein werden, wenn es בר מצוה wird. Auf solcher Grundlage kann sich ein starkes und bewußtes religiöses Leben aufbauen.

Nun birgt die frühe Gewöhnung an das religiöse Pflichtenleben, abgesehen von ihrem unmittelbaren Wert, noch den großen Nutzen einer energischen Gehorsamsbildung in sich: Festigkeit des Willens gegen sich selbst, Fähigkeit zur Selbstüberwindung werden durch sie eminent gefördert. Wo diese Stärkung des Willens, dieser wichtige Baustein für den Gesamtcharakter, von früher Jugend an von den religiösen Pflichten ausgeht, dürften religiöse Motive auch späterhin dem Gesamtwillensleben die Richtung geben.

Ferner: durch ihre häufige Wiederkehr und Einbeziehung in den regelmäßigen Tagesverlauf rücken die spezifisch jüdischen Betätigungsformen dem Kinde nahe, werden ihm etwas Vertrautes, Selbstverständliches. Das ist aber gegenüber der stets wachsenden Inanspruchnahme des Kindes durch die außerjüdische Welt von großer Wichtigkeit. Früh genug beginnt ja schon deren Arbeit an der Formung der jungen Seele. Tritt aber zuerst sie und nur sie in Funktion, so kann das jüdische Pflichtenleben, das als ein Zweites hinzutritt, dem Kinde leicht wie etwas „von jenseits des Meeres“ erscheinen — und durch das Gefühl der Fremdheit dem Jüdischen gegenüber sind der inneren Assimilation die Tore geöffnet. Je früher aber das Jüdische in das Herz des Kindes einzieht, desto besser.

So sehr diese Momente die Forderung der frühen Gewöhnung an das religiöse Pflichtenleben stützen — die Gefahr, die sie mit sich bringt, darf nicht übersehen werden. Äußerliche Bedenken, wie Mangel an Zeit, Überlastung und dgl. können hier füglich übergangen werden; denn „wo ein Wille ist, ist auch ein Weg.“ Notwendig aber ist es, jener inneren Gefahr ins Auge zu schauen, die sich aus der psychologischen Beschaffenheit der Gewöhnung ergibt. Durch Übung — das bedeutet psychologisch: durch häufige Reproduktion — wird

der Weg für den psychologischen Prozeß so geebnet, daß er immer leichter und schneller vor sich geht. An dem Punkte aber, wo wir die Leichtigkeit und Schnelligkeit des Vorgangs als Gewöhnung bezeichnen, bleibt er nicht stehen. Die Reproduktion wird darüber hinaus fortgesetzt, muß also notwendigerweise die Leichtigkeit und Schnelligkeit des Vorganges immer mehr erhöhen, so daß es schließlich zu einem rein mechanischen Ablauf kommt, bei dem das Bewußtsein von ganz anderen Dingen erfüllt sein kann. Solche Mechanisierung bedeutet für das religiöse Leben zweifellos eine Gefahr. Wird nicht eine Veräußerlichung der religiösen Pflichterfüllung für das ganze Leben besiegelt sein, wenn die Gewöhnung sie schon in früher Jugend hervorruft?

Kein sorgfältiger Erzieher wird die Größe dieser Gefahr zu gering einschätzen. Und sobald die Mechanisierung sich einzustellen beginnt, wird er Mittel suchen, ihr entgegenzuwirken und ihre schädigenden Folgen aufzuheben. Diese Mittel bieten ihm das religiöse Gefühl und die religiöse Erkenntnis. Die „inneren Pflichten" — wie Bechai sagt — im Kinde zu wecken und allmählich mehr und mehr zu vertiefen — das ist die bedeutsame Aufgabe, die nun neben jene der Gewöhnung an die äußeren Pflichten tritt. Aber auch religiöses Fühlen und Denken sollen nicht nur hier und da eintreten, auch sie müssen in gewissem Grade Gewöhnung werden.

Gewöhnung an religiöses Gefühl! Mancher dürfte fragen: Ist dies überhaupt als gesonderte Aufgabe zu betrachten? Und freilich: Eine warme religiöse Atmosphäre im Elternhaus weckt wohl immer religiöses Gefühl im Herzen des Kindes. Auch ist wohl zu beachten, daß die Gewöhnung an religiöses Tun außer der Bildung einer grundlegenden religiösen Willensrichtung im Kinde noch ein zweites tiefer liegendes Ergebnis zeitigen kann. Unbewußt und gerade deshalb um so wirksamer bestimmen die religiösen Handlungen auch die Grundrichtung des kindlichen Gefühls mit, färben das tiefinnerste Weben der Seele religiös, schaffen ein religiöses Grundgefühl. Aber bei unseren, der Gefühlsentwickelung im allgemeinen ungünstigen

Zeitverhältnissen ist diese unbewußte Entwicklung des religiösen Gefühls durchaus nicht immer oder doch nicht immer in der genügenden Stärke einfach zu erwarten. Daher bedarf die Entwicklung des religiösen Gefühls heute besonderer Beachtung und Pflege. Das ist auf mancherlei Weise möglich. So ist z. B. dafür Sorge zu tragen, daß alle religiösen Eindrücke in voller Reinheit und Stärke dem Kinde übermittelt werden, daß das Kind also Ehrfurcht vor Gott, Weihe, Andacht beim Gottesdienst und jüdische Freude im Hause groß und rein erlebt. Dabei ist wohl zu beachten, daß religiöse Eindrücke meist zusammengesetzter Natur sind, daß mit ihren rein religiösen Momenten für fast alle Menschen — und für Kinder im besonderen — ästhetische Momente verknüpft sind. Bei Menschen mit ausgeprägter ästhetischer Veranlagung kann das betreffende ästhetische Moment den religiösen Eindruck außerordentlich verstärken. Erleidet aber das ästhetische Gefühl Störungen, so überträgt sich die dadurch hervorgerufene Unlust nur allzu leicht auf den gesamten religiösen Eindruck. Soll der religiöse Eindruck also rein und groß erlebt werden, muß auch ästhetisch Störendes dem Kinde ferngehalten werden. Auch durch lebendiges, natürlich nicht zu abstraktes oder trocken-lehrhaftes Wort kann das religiöse Gefühl belebt und vertieft werden. Besonders bei religiös-ethischen Handlungen dürfte ein hinweisendes Wort oft die rechte Gefühlslage fördern. Die Gewöhnung an religiöse Gefühle gibt aber dem religiösen Handeln den Ton. Durch diese Synthese von Handeln und Gefühl wird die Aufmerksamkeit des Kindes stetig angeregt, also der Mechanisierung entgegen gewirkt. Je tiefer und je reicher sich die Gefühlsbetonung gestaltet, desto geringer wird die Gefahr der Mechanisierung des religiösen Tuns.

Auch die Entwicklung religiöser Gedanken im jugendlichen Intellekt wird naturgemäß die Gewöhnung an religiöses Tun sehr bald von selbst begleiten. Aber auch hier muß zu einer gewissen Zeit eine besondere Beachtung der geistigen Entwicklung einsetzen. Religiöses Tun und sein geistiger Gehalt müssen zueinander in innige Beziehung gebracht werden, damit

jenes immer mehr und tiefer von Vorstellungen erfüllt werde. Das ergibt eine Belebung des Tuns vom Objekt her, während die Gefühlsbetonung eine subjektive Belebung bedeutet. Je mehr Inhalt der Intellekt dem religiösen Tun zu geben vermag, desto geringer wird die Gefahr der Mechanisierung.

Ist einmal eine religiöse Handlung von Gedanken und Gefühl erfüllt gewesen, so bleibt ihr dieser Inhalt für eine geraume Zeit als Besitz. Bei der Wiederholung der Handlung kann er reproduziert werden, manchmal blasser, manchmal aber auch erweitert und vertieft. Jedenfalls ist die Verknüpfung von Vorstellungen und Gefühlen mit dem Tun das wesentliche Moment, das die mechanische Ausführung religiösen Handelns verhindert, vor Abstumpfung und Gedankenlosigkeit schützt und den Weg zur Verinnerlichung der religiösen Pflichterfüllung für das ganze Leben weist.

Aber noch von einem anderen Gesichtspunkt aus ergibt sich die Notwendigkeit einer frühen Synthese der Gewöhnung an religiöses Tun, an religiöse Gedanken und an religiöse Gefühle. Keiner von diesen drei Faktoren würde für sich allein eine wirksame Vorbereitung für das Leben bedeuten. Oder sollte die Gewöhnung an religiöse Gefühle im Kindesalter genügen? Da das Judentum nicht nur eine Angelegenheit des Fühlens ist, so kann auch für die Erziehung ein Gewöhnen an religiöses Fühlen allein keineswegs ausreichen. Vielleicht aber wäre mit einer Gewöhnung an religiöse Gedanken allein auszukommen? Gerade in den jüngsten Zeiten trägt die Entwicklung der Massen den Stempel der Alleinherrschaft des Intellekts auch in der Sphäre der Religion — und schon wird vielfach die Armut an Gefühlsmomenten mit Bedauern empfunden. Einseitige Ausbildung der religiösen Erkenntnis genügt auch nicht zur durchgängigen Beeinflussung des Willens. Vielleicht könnte aber die Gewöhnung an die jüdische Lebensführung allein eine genügende Grundlage für die Erziehung eines religiösen Juden bilden? Gewöhnung wird aber stets eines Tages nach ihrer Berechtigung gefragt.

Diese Frage tritt heute meist schon an den jungen, noch

kaum dem Kindesalter entwachsenen Menschen heran. Gefühl und Verstand müssen schon früh auf das „Warum?“ der religiösen Betätigungsformen Antwort zu geben wissen, wenn jene nicht ihr Ansehen einbüßen sollen. Im Verstand aber spielen sich die Angriffe, die Zweifel ab und versetzen ihn manchmal in ein chaotisches Auf und Ab, das sich nicht jedem leicht und schnell entwirrt, aus dessen Dunkel nicht jedem durch ein „Es werde Licht“ herausgeholfen wird. In einer solchen Zeit der intellektuellen Kämpfe erweist sich die Notwendigkeit der religiösen Gefühlsbildung von früher Jugend an am tiefsten; denn das Gefühl ist überhaupt nicht so starken und häufigen Schwankungen ausgesetzt wie der Intellekt; vielleicht, weil es tiefinnerst liegt, kann nicht jeder Windhauch von außen her es leicht erschüttern oder umkehren. Das Gefühl bewegt sich langsamer als der Verstand; es ist beharrender, konstanter. Ist es daher einmal stark religiös entwickelt, so wird es den intellektuellen Zweifeln gegenüber eine Macht bedeuten; es wird oft genug die religiöse Lebensführung während der Kämpfe im Intellekt zu halten, zu stützen vermögen.

Wie bei allen seelischen Funktionen die Elemente der Seele nicht voneinander getrennt, sondern in innigster Verbindung miteinander stehen und einander wechselseitig bilden und beeinflussen, so auch hier. In der Gewöhnung an religiöses Tun werden dem Kinde religiöse Anknüpfungspunkte gereicht, die fähig sind, das im Kinde schlummernde Religiöse zu wecken und zu stärken; an ihnen können religiöse Gefühle sich hinaufranken, können religiöse Erkenntnisse entwickelt und vertieft werden. Und andererseits wirkt die Gewöhnung an religiöses Fühlen und Denken auf das religiöse Tun zurück, belebt es, bereichert es an Ton und Inhalt und schützt es vor den Gefahren der Mechanisierung; das Tun wird durch die Vorstellungen und besonders durch die Gefühle im Innersten der Seele verankert. Ein Ideal jüdisch-religiöser Erziehung ist also, durch die Gewöhnung im Kindesalter religiöses Tun, religiöses Denken und religiöses Fühlen im herangewachsenen jungen Menschen zu einem harmonischen Akkord verbunden zu sehen.

Hörfehler.

Von Prof. Dr. A. Sulzbach, Frankfurt a. M.

Zuweilen will es scheinen, als ob unsere Weisen sich in ihren Bescheiden undeutlich ausgedrückt oder geradezu ohne Überlegung etwas Falsches gesagt hätten, das ebenso schnell, wie sie es gesprochen auf einen kurzen Hinweis hin, den sie sich selbst hätten vorhalten können, wieder von ihnen zurückgenommen, bezw. richtig gestellt wurde. Es wäre solch ein Verhalten sehr auffallend, wenn wir in Betracht ziehen, wie korrekt sie sonst in ihrem Ausdruck waren, wie sie Korrektheit verlangten und voraussetzten. Als Beispiel hierfür mag Pesachim 52b gelten. Hier werden die Bestimmungen mitgeteilt, von wann ab im Brachjahr die von verschiedenen Baumarten sich entwickelnden Früchte als solche schon angesehen werden, um das Abpflücken derselben zu verbieten. Denn die Baumfrüchte des Bruchjahrs sollten zum Essen dienen, durften aber nicht vernichtet werden. Da wird nun für die Weintraube גרוע, der erste Fruchtansatz angegeben, an einer anderen Stelle wird die noch nicht zur Reife entwickelte Frucht des Weinstocks בוסר genannt und nun wird hier die Regel gegeben: הוא בוסר הוא גרוע הוא פול הלבן: Baussor, Girua und Pul halaban (weiße Bohnen) ist eins und dasselbe. Darauf wird die Frage aufgeworfen, Pul halaban? so könne es doch nicht heißen, denn die Trauben haben doch mit der Bohne nichts zu tun? sondern heißen muß es כפול, so groß wie eine Bohne; d. h. wenn der Fruchtansatz so groß wie eine weiße Bohne ist, dann heißt sie בוסר oder גרוע. Nun muß man doch gestehen, daß man sich dies leicht hätte selbst sagen können und diese Richtigstellung nicht nötig gewesen wäre; aber unsere Weisen drangen auf Korrektheit im Ausdruck und übersehen auch das Fehlen eines einzigen Buchstabens nicht, das vielleicht doch bei manchem einen Irrtum hätte veranlassen können. Und nun sollen sie selbst nachlässig in ihren Worten und darum auch zu einer Korrektur schnell bereit gewesen sein?

Wir lesen im Tractat Pesachim 30b: א"ל רבינא לרב אשי

הני סכיני בפסח היכי עבדינן להו א"ל לדידי חדתא קא עבדינן א"ל תינח מר דאפשר לי' דלא אפשר לי' מאי א"ל אנא כעין חדתא קאמינא.

„Rabinu fragte R. Aschi: Wie machen wir es mit den Messern am Pessach? Er erwiderte ihm: Für mich macht man neue. Da sagte er zu ihm: Das kann für dich gelten, da du dir das leisten kannst (du bist reich), wer es aber nicht kann, was soll der tun? Ich meine auch nicht, so entgegnete R. Aschi, daß ich mir wirklich neue verschaffe, sondern ich lasse sie wie neu herstellen."

Wir haben den Bescheid R. Aschis so übersetzt, wie Rabinu ihn — jedenfalls wie er die Worte seines Lehrers gehört und verstanden hat. Wir werden bei genauer Betrachtung des Textes sehen, daß R. Aschis Erläuterung seiner Worte keine Umdeutung ist, sondern er gerade so gesprochen, wie er sich nachher erklärt hat.

Die Antwort muß ja jeden überraschen und geradezu in Erstaunen setzen. „Wie sollen wir es mit den Messern, die wir das ganze Jahr benutzen, am Pessach machen? so fragt Rabinu, und darauf weiß R. Aschi nichts anderes zu antworten, als: Für mich macht man neue. Zu einer solchen Antwort hätte man R. Aschi nicht gebraucht, diesen Rat kann sich jeder selbst geben; und wie paßt sie überhaupt? R. Aschi weicht ja geradezu der Antwort aus. Rabinu will wissen, wie man es mit den alten Messern machen soll, und er antwortet: für mich macht man neue, statt zu sagen: man darf sie so wie sie sind nicht gebrauchen. Nachher erklärt sich dann R. Aschi, er habe gesagt, wie neu lasse er sie machen. Hat er wirklich so gesagt? Ja, er hat so gesagt und nichts anderes, wenn wir nur den Text genau lesen. Was Rabinu beim Hören und im Laufe des Gesprächs entgehen konnte, das merken wir beim Lesen des Textes. Wenn R. Aschi von wirklich neuen Messern hätte sprechen wollen, so hätte er wohl nicht das Wort עבדינן gebraucht, sondern wohl לדידי סכיני חדתי נטלינן. Und dann merke man auf das Wort חדתא; das Adverb wird hier gebraucht und nicht, wie man erwarten sollte, חדתי das Adjektiv zu סכיני. Was hat nun Rabinu gesagt?

Für mich macht man sie neu oder בעין הדתא, wie neu; nichts anderes, als wie er nachher seine Worte erklärt. Das ist im Fluge des Gesprächs Rabinu entgangen, aber in Wirklichkeit hat R. Aschi nicht im Nu den Sinn seiner Worte umgekehrt.

Ein zweites Beispiel. Meïlah 15b: מתני לי' רב הונא לרבא ה' דברים בעולם מצטרפין זה עם זה א"ל בעולם קא אמרת והא קתני בתודה ששה דברים שבתודה הבשר והחלב והסולת והיין והשמן ולחמי תודה א"ל תני בעולה.

Die Versündigung an einem Opfer, sei es in bezug des Genusses von Piggul oder dessen, was über die gesetzmäßige Eßzeit liegen geblieben, oder in Bezug der unerlaubten Benutzung wird nicht nur an dem Opferfleisch begangen, sondern an allem, was als Zubehör anzusehen ist, so daß das verbotene Quantum, die Größe einer Olive, auch dann als voll angesehen wird, wenn es sich aus verschiedenen Teilen der zum Opfer gehörigen Ingredienzien zusammensetzt. In bezug darauf heißt es nun in der Mischna (a. a. O.): חמשה דברים בעולה מצטרפין, beim Ganzopfer sind es 5 Ingredienzien, aus denen sich das verbotene Quantum zusammensetzen kann. Rab Huna hat nun Raba die Mischna gelehrt: ה' דברים בעולם „5 Dinge in der Welt“, worauf Raba erwidert, daß ja beim Dankopfer, wie es in der Mischna heißt, 6 Arten in Betracht kommen, in der „ganzen Welt“ es also nicht nur fünf Arten geben könne, worauf R. Huna dann erwidert; „Nun lies: בעולה „beim Ganzopfer“, nicht בעולם, sondern בעולה.

Es wäre merkwürdig, wenn man R. Huna unterschieben wollte, er hätte so leichtfertig die Mischna tradiert, daß es nur der kurzen Hinweisung Rabas auf die Mischna selbst bedurfte, um jenen ohne weiteres sagen zu lassen: „Nun, dann lies dafür בעולה. Sollte dann R. Huna die Mischna nicht gekannt haben, nicht gekannt haben den Satz, der unmittelbar auf den von ihm an Raba tradierten Satz folgt? Ebenso wenig befriedigend ist die Erklärung der Tosaphat, R. Huna hätte sich in der Lesart der Mischna geirrt und habe statt בעולה das Wort בעולם gelesen; in diesem Falle hätte er doch gleich auf den Widerspruch mit den folgenden Worten וששה בתודה stoßen müssen.

Nicht R. Huna hat sich in der Lesart geirrt, sondern Raba hat sich verhört und zwar ist ihm, wenn man so sagen könnte, ein dittographischer Irrtum unterlaufen. Die Mischna lautet, und so trug sie auch R. Huna vor חמשה דברים בעולה מצטרפין, und sein Zuhörer Raba — vielleicht hat R. Huna etwas schnell gesprochen — glaubte das מ׳ von מצטרפין auch zum vorhergehenden Worte gehörig und glaubte בעולם מצטרפין gehört zu haben. Auf diesen Hörfehler konnte R. Huna glatt bemerken: sprich בעולה מצטרפין ohne sich einer unbedachtsamen oder leichtfertigen Tradierung zeihen zu müssen.

Die Beispiele ließen sich wohl noch vermehren, wir haben uns mit diesen zweien begnügt, um eine Anregung zu geben, bei ähnlichen Stellen sich umzusehen, ob nicht wie bei diesen oftmals Hörfehler die Veranlassung einer falschen Auffassung gewesen sind und nicht den Lehrer die Schuld übereilter oder leichtfertiger Bescheiderteilung trifft. Daß wir sehr vielen nichts Neues sagen, wissen wir, aber für manchen wäre die Weiterforschung in dem dargelegten Sinne gewiß eine dankbare Aufgabe, namentlich wenn sie in der Lage sind, diese ihre Forschung für die Jugend verwerten zu können; bei dieser würde eine derartige Behandlung des Talmud sicherlich viel zur Vertiefung in diesem unserm Nationalschatze und zur Hochschätzung desselben beitragen.

||||||||||||||||||||

Eine Halacha über Gelübde.

Von Rabbiner Dr. Kaatz, Zabrze.

Die halachischen Bestimmungen über die Gelübde enthalten manches, was der Erläuterung bedarf. Insbesondere ist das der Fall bei dem aus 4 B. M. 30. 3 איש כי ידור נדר gefolgerten Grundsatz עד שידור בדבר הנדור (Nedarim 13a), daß gewisse Gelübde nur dann verbindlich sind, wenn der Gelobungsausspruch an etwas anknüpft, was nicht schon an sich durch das Religionsgesetz verboten ist, sondern was erst durch einen Gelobungsakt dem Genusse entzogen wird. Wenn also z. B.

jemand dem Genuß einer Speise entsagt, indem er hinzufügt: „Wie ein Opfer“, so ist das ein gültiges Gelübde und bedarf, wenn es bereut wird, einer formgerechten Auflösung, denn ein Opfer kann gelobt werden und wird erst durch das Gelübde dem profanen Gebrauch entzogen. Wenn aber jemand sagt (Mischna Nedarim II 1): כבשר חזיר כעבודת כוכבים וכו' „wie Schweinefleisch, wie Götzendienst usw.“, so ist ein so formuliertes Gelübde von vorneherein unverbindlich, da Schweinefleisch, Götzendienst usw. schon an sich verboten sind.

Diese Unterscheidung hat eine harte und absprechende Kritik im „neuen Testament“ erfahren, wo es (Matthäus 23, 16) heißt:

> „Wehe euch, ihr blinde Führer, die ihr sagt: Wer beim Tempel schwört, das gilt nichts; wer aber beim Golde des Tempels schwört, der ist verpflichtet. Ihr Toren und Blinde, was ist denn mehr, das Gold oder der Tempel, der das Gold geheiligt hat? Ferner: Wer beim Altar schwört, das gilt nichts; wer aber bei der Gabe, die darauf ist, schwört, der ist verpflichtet. Ihr Blinde, was ist denn mehr, die Gabe, oder der Altar, der die Gabe heiligt?“

Hier wird vor den „Schriftgelehrten und Pharisäern“ gewarnt, die kasuistisch zwischen dem unterscheiden, was man bei Tempel und Altar und was man bei Tempelgold und Altargabe „schwört“ d. h. gelobt. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes II, S. 493 hat die Stelle mißverstanden. Er sagt darüber:

> „Diese Verschiebung des richtigen Gesichtspunktes führte notwendig . . . . . zu Resultaten, welche mit einer sittlichen Auffassung der Dinge direkt in Widerspruch standen. Bekannt ist der Weheruf über die Schriftgelehrten, die mit dem Eide ihr leichtfertiges Spiel trieben.“

Ebenso haben O. Holtzmann „Die jüdische Schriftgelehrsamkeit“, Winer „Realwörterbuch“, Schenkel „Bibellexikon“ u. a. m. die Stelle auf Eide bezogen und die Behauptung aufgestellt, daß die rabbinische Behandlung der Eidespflicht zu Unsittlichkeit geführt habe. Aber es unterliegt m. E. keinem Zweifel, daß die ganze Auslegung eine irrige ist, und daß die Stelle in keinem Zusammenhang mit halachischen Verordnungen über den Eid steht, sondern sich auf Gelübde bezieht.

Zwar findet sich in der kodifizierten Halacha keine Bestimmung, welche eine Gelobung bei Tempel oder Altar für ungültig erklärt, vielmehr bestimmt die Halacha ausdrücklich (Mischna Nedarim I 3), daß ein Gelübde bei Tempel und Altar bindend ist, weil das so sei, als ob man bei den Tempel- und *Altargaben* gelobt hätte. Aber es ist möglich, daß es Gesetzeslehrer gegeben hat, die ein Gelübde bei Tempel und Altar nicht für bindend erklärt haben, wie ja auch in der Mischna (Nedarim I 3) die Geltung eines Gelübdes bei „Jerusalem“ kontrovers ist. Die Stelle richtet sich also gegen den oben zitierten Grundsatz עד שידור בדבר הנדור, daß ein an einen Gegenstand anknüpfendes Gelübde nur dann korrekt und gültig ist, wenn der Gegenstand erst durch einen Gelobungsakt dem Genusse entzogen wird.

Das Prinzip dieses bei oberflächlicher Betrachtung befremdlich erscheinenden Grundsatzes will ich nun zu beleuchten und verständlich zu machen suchen.

Vor allem muß das eine hervorgehoben werden, daß sich diese Bestimmung nur auf *negative* Gelübde bezieht (לאסר איסר), daß dagegen bei *positiven* Gelübden, zumal für Zwecke, die schon an sich gut sind, wie z. B. bei Almosen (vgl. *Hirsch*, Pentateuchkommentar zu 4 B. M. 30, 3) nicht eine Korrektheit des Gelobungsausspruchs gefordert wird (Rosch haschana 6a), daß dabei vielmehr jeder Gelobungsausspruch als korrekt und bindend angesehen wird und zwar auf Grund von 5 B. M. 23, 24. Die erwähnte Unterscheidung findet nur bei solchen Gelübden statt, die eine Kasteiung, eine Entsagung bezwecken. Nur bei diesen gilt der Grundsatz עד שידור בדבר הנדור, daß das an einen Gegenstand anknüpfende Kasteiungsgelübde nur dann bindend ist, wenn der Gegenstand Sache eines Gelübdes ist. Die *Tendenz* dieses Grundsatzes ist eine klare: Er dient einer *Einschränkung* der Gelübde. Aber welches innere Prinzip liegt ihm zugrunde? M. E. folgendes:

Ein נדר soll ein Weiheakt sein, sein Wesen ist Hingebung. Der Gelobende will ein Gott wohlgefälliges Werk tun. Er versagt sich etwas, um Gott ein Opfer zu bringen.

Die Opfergesinnung macht das Gelübde zu einem rechten. Es muß dem Gelobenden ernst damit sein, daß er sich um Gottes willen etwas versagt. Ob es ihm ernst ist oder nicht, das geht schon aus dem Ausdruck des Gelübdes hervor. Der korrekteste Ausdruck für ein Gelübde ist daher Korban[1]) „Opfer". Und zwar, wie ich glaube, nicht deshalb, weil der Genuß eines Opfers verboten ist, denn es gibt ja viele Opfer, die zum Genuß erlaubt sind. Sondern weil Opfern ein Weiheakt ist und der Ausdruck Korban am deutlichsten zeigt, daß der Gelobende ein Gott wohlgefälliges Werk vollbringen will. Wenn aber das Gelübde ein Zornesakt ist, wenn sein Motiv nicht Hingabe an Gott, sondern Aufregung, Haß usw. ist, dann ist das nicht ein נדר in rechtem Sinne dieses Wortes, nicht ein ernstes Tun, sondern eine unüberlegte Handlung, die wertlos ist. Wo nun ein unpassender, unwürdiger Ausdruck bei einem Gelübde gebraucht wird, wie z. B. כבשר חזיר כעבודה זרה „wie Schweinefleisch, wie Götzendienst usw.", da ist es von vorneherein klar, daß dort nicht eine fromme Opfergesinnung herrscht, sondern Zorn und Aufregung. Der Gelobende, der solche Ausdrücke anwendet, zeigt, daß er sich nicht um Gottes willen, sondern aus unwürdigen Motiven etwas versagen will. Auf eine solche Handlung trifft der Begriff נדר nicht zu, und es ist deshalb kein נדר da. Daher der Grundsatz עד שידור בדבר הנדור „er muß einen Gelobungsausdruck anwenden". Das scheint mir der tiefere Sinn dieser Unterscheidung zu sein.

Daß die Halacha dieses Motiv des überlieferten Grundsatzes עד שידור הנדור nicht zu berücksichtigen scheint, sondern diesen Grundsatz in seiner allgemeinen wörtlichen und uneingeschränkten Bedeutung anwendet, hängt mit dem Wesen der

[1]) Auch dieser Ausdruck (Markus 7, 11) wurde völlig mißverstanden. Guthe „Bibelwörterbuch" Artikel Korban gibt irrig an, daß durch diesen Ausdruck eine Sache „als Eigentum des Tempels erklärt wurde." Auch Schürer a. a. O., S. 494 richtet infolge einer mißverständlichen Auffassung von Mischna Nedarim IX 1 eine arge Verwirrung an.

Halacha zusammen, welche die Geltung überlieferter Sätze nicht von hypothetischen Motiven abhängig machen kann, da vielleicht die Annahme über den Grund des Gesetzes eine irrige ist, so daß bloße Vermutungen über etwaige Gesetzesmotive, auch wenn sie plausible Vermutungen sind, keinen ausschlaggebenden Einfluß auf die praktische Auslegung und Anwendung halachischer Bestimmungen haben können. (לא דרשינן טעמא דקרא vgl. Hirsch, Pentateuchkommentar zu 5 B. M. 24, 18.)

Einige Erklärungen zu den Pirke Aboth.

Von Rabbiner Dr. S. Stein, Schweinfurt.

Nachstehende Erklärungen beanspruchen nur zum allerkleinsten Teil, etwas Neues zu bieten. Der Mehrzahl nach sind es vielmehr Perlen, die aus den verschiedensten Kommentaren zu den Pirke Aboth, dieser Fundgrube ethischer Werte, herausgehoben sind und hier einem größeren Publikum, das jene Kommentare nicht kennt, nicht kennen kann, zur Gewinnung des richtigen Verständnisses dargeboten werden sollen. Dem Verfasser sind die Erklärungen wertvolle Behelfe beim Unterricht geworden, ganz besonders geeignet, das Interesse denkender Schüler sympathisch zu erregen.

II. Perek, Mischnah 12.

. . . Er sagte ferner: Wenn alle Weisen Israels in einer Wagschale wären und Elieser, der Sohn Hyrkanos', in der zweiten, würde er alle aufwiegen. Abba Saul sagt in seinem Namen: Wenn alle Weisen Israels in einer Wagschale wären und Elieser der Sohn Hyrkanos', noch mit ihnen, Eleasar, Sohn Arachs, aber in der zweiten, würde dieser sie alle aufwiegen.

Wenn Rabbi Jochanan ben Sakkai hier nach der ersten Überlieferung dem Elieser ben Hyrkanos den Vorzug zuerkennt, nach der Mitteilung des Abba Saul aber dem Elasar ben Arach, so ist ein Widerspruch zwischen beiden Relationen natürlich nicht gegeben. Im ersten Fall ist der Vergleichungspunkt das positive Wissen. Elieser ben Hyrkanus wird ja „die ausge-

kalkte Cisterne" genannt, die „keinen Tropfen verloren gehen läßt". Im zweiten Fall aber wird die Verstandesschärfe geprüft; Elasar ben Arach ist „die sich immer mehr verstärkende Quelle."

II. Perek, Mischnah 13.

אמר להם צאו וראו איזו היא דרך טובה שידבק בה האדם רבי אליעזר אומר עין טובה רבי יהושע אומר חבר טוב רבי יוסי אומר שכן טוב רבי שמעון אומר הרואה את הנולד רבי אלעזר אומר לב טוב אמר להם רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך מדבריכם שבכלל דבריו דבריכם.

Diese Mischnah ist altruistisch aufzufassen. Das Wort דרך bedeutet die „Verfahrungsweise". Es ist demnach zu übersetzen: „Ein guter Nachbar zu sein", „ein guter Genosse zu sein". Bereits im Kommentar des Rabbi Jona wird darauf hingewiesen, daß die Erklärung von Raschi und Tosafoth, die auf egoistischer Basis beruht, weder das Wort דרך rechtfertigen kann noch berechtigt zu sagen, daß „in seine Worte eingeschlossen sind Eure Worte", was bei der altruistischen Erklärung wohl der Fall ist. Demgemäß ist הרואה את הנולד zu erklären „die Fähigkeit, die Folgen seiner Handlungen in ihrer Wirkung auf andere vorauszuschauen", und das entspricht dann dem Gegensatz in Mischnah 14, in der als „schlimmer Weg" erklärt wird „zu borgen und nicht zu bezahlen". Wer das tut, sieht die Folgen seiner Handlungen nicht voraus; er schädigt die anderen, büßt darum auch den Kredit bei Gott und Menschen ein.

II. Perek, Mischnah 16 u. 17.

R. Josua spricht: Das böse Auge, der böse Trieb und Menschenhaß bringen den Menschen aus der Welt. — R. Jose spricht: Es sei das Vermögen deines Nächsten dir so teuer wie das deinige; rüste dich, Thora zu lernen, denn sie ist dir keine Erbschaft, und alle deine Handlungen seien im Namen Gottes.

Wir machen hier auf den äußerst ansprechenden, im Midrasch Samuel gebrachten Hinweis aufmerksam, wonach die drei Momente der Mischnah 17 die Präservativmaßregeln darstellen gegenüber den drei sittlichen Schädigungen der Mischnah 16.

Wem Geld und Gut des Nächsten so lieb ist wie das eigene, der wird nicht leicht zu Neid und Mißgunst gelangen. Thoralernen ist das beste Mittel zur Beseitigung des יצר הרע, schlimmer Leidenschaft. Der eisenstarke jezer hora zerschmilzt unter der Feuerkraft der Thorah, seine Steinhärte zersplittert unter den Hammerschlägen des Thora-Wortes. Und wer bei allen Handlungen und Übungen der Tugend gegenüber den Mitmenschen sich von dem Gedanken an Gott leiten läßt, wird nicht zu Menschenhaß kommen. Misanthropie entsteht zumeist aus dem Gefühl, daß uns mit Undank gelohnt worden ist. Dieses Gefühl zeitigt die Gedankengänge: „Ich will nichts mehr mit den Menschen zu tun haben, ich hasse sie, ich ziehe mich von ihnen zurück“.

III. Perek, Mischnah 5.

.. הניעור בלילה והמהלך בדרך יחידי ומפנה לבו לבטלה הרי זה מתחייב בנפשו

Hier liegen bekanntlich zwei Lesearten vor. Neben ומפנה existiert die Leseart והמפנה. Durch die Einschiebung des Artikels erhalten wir ein neues koordiniertes Glied und nun bedeutet „er verschuldet sich an seiner Seele“ eine Schädigung seines materiellen Lebens, seines körperlichen Wohls. Lesen wir ומפנה, wie unsere meisten Ausgaben, dann ist es den beiden ersten Gliedern subordiniert und der Schaden ist dann ein geistiger, ein sittlicher. Die Phantasie ist nicht durch Thorah-Worte fixiert, führt darum leicht auf Irrwege. בטלה heißt hier „das Eitele“, während es im ersten Falle „den Müßiggang“ bedeutet.

III. Perek, Mischnah 6,

. . . Wer das Joch der Thora auf sich nimmt, von dem entfernt man das Joch der Regierung und das Joch der weltlichen Führung.

Die beste Erklärung ist gewiß die, daß das Staatsgesetz (עול מלכות) nur ein Surrogat darstellt für den dem Thorageist entströmenden Gerechtigkeitssinn, während „weltliche Führung“ „Umgangsformen“ gewiß nur ein schlechtes Ersatzmittel für den Geist der echten Menschenliebe bildet, den die Thorah vermittelt. Wer dem Joch der Thorah sich nicht fügt, den

muß man durch die Polizeigesetze des Staates zur Gerechtigkeit, durch Umgangsformen zur Höflichkeit zwingen.

III. Perek, Mischnah 15.

... Wer die Heiligtümer entweiht und wer die Festtage verachtet und wer seinen Nächsten öffentlich beschämt und wer den Bund seines Vaters Abraham zerstört und wer eine der Halachah widersprechende Auslegung der Thora offenbart, der hat, wenn er auch Thorakenntnis und gute Taten besitzt, keinen Anteil an der zukünftigen Welt.

Wessely in seinem יין לבנון zeigt uns meisterhaft, welch wunderbare Klimax hier vorliegt. „Wer die Heiligtümer entweiht", ist ein Mensch, der an keine Gottheit glaubt. „Wer die Festtage verachtet", ist derjenige, der an eine Gottheit im Sinne des Deismus glaubt, nicht aber an einen Weltenschöpfer. Die Festtage, vor allem deren bedeutungsvollster, der Sabbat, erinnert an die Weltenschöpfung durch Gott. „Wer den Nächsten öffentlich beschämt", erkennt Gott als reales, weltenschöpfendes Wesen an, aber er leugnet, daß es ein weiteres geistiges Prinzip in der Welt gibt, eine Seele, die beleidigt werden kann. „Materie" kann man natürlich nicht beleidigen. Er ist also in gewissem Sinne ein Monist. Wer „das Bundesmal Israels zu verleugnen sucht", anerkennt wohl die Auszeichnung des Menschen durch Gott, durch die seine Gottähnlichkeit begründete Seele, aber er leugnet das Walten Gottes in der Geschichte, die Offenbarung Gottes, die Auszeichnung Israels durch diese direkte Gottes-Offenbarung. Wer endlich „der Halacha widersprechende Auslegungen offenbart" gibt auch die Schicksalslenkung Gottes, seine Offenbarung zu, aber er ist ein Sadduzäer, ein Karäer, er glaubt nicht an das Supplement der Offenbarung der schriftlichen Thorah durch die mündliche Überlieferung, er deutet die Thorah nach seinem Gutdünken. Wiewohl nun seine Sünde gegenüber den vorausgegangenen Momenten der Leugnung die kleinste zu sein scheint, genügt sie dennoch, trotz der Verdienste „von Thorah und guten Werken", ihn der zukünftigen Welt für verlustig zu erklären.

IV. Perek, Mischnah 22.

. . . Wertvoller ist eine Stunde in Buße und guten Werken in dieser Welt als das ganze Leben der künftigen Welt. Doch besser ist eine Stunde der Seligkeit in der zukünftigen Welt als alles Leben in dieser Welt.

Hier werden zwei ganz verschiedene Dinge mit einander verglichen, so daß durchaus kein Widerspruch zwischen der Behauptung des ersten Satzes und der des zweiten Satzes, wie es oberflächlich betrachtet der Fall zu sein scheint, vorliegt. Das größte Glück für den edlen Menschen ist das aktive Üben von Tugend, das aktive Sichverhalten im Sinne der Beglückung anderer, im Sinne der Arbeit an der eigenen Vervollkommnung. Es übertrifft bei weitem das blos passive Genießen in der zukünftigen Welt, wo es keine Arbeit, sondern nur Genuß gibt, Freilich ein Vergleich zwischen dem passiven Genießen in dieser Welt und dem passiven Genießen in jener Welt kann nur zugunsten des letzteren ausfallen. Dieser Genuß ist rein geistig, jener materiell, sinnlich.

V. Perek, Mischnah 13.

. . . Wer spricht: Das Meinige ist mein und das Deinige ist dein, dies ist ein Durchschnittscharakter. Einige sagen: Dies ist die Sinnesart Sodoms. „Das Meinige ist dein und das Deinige ist mein", das spricht ein Unwissender . . .

Wer sagt „das Meine ist mein, das Deinige ist dein", ist nach der ersten Anschauung ein Durchschnittscharakter, er anerkennt wenigstens die Pflicht der Gerechtigkeit. Da aber durch strenge Gerechtigkeit die Welt nicht bestehen kann, da nur die Wohltätigkeit und das לפנים משורת הדין, das Vermeiden des starren Rechtstandpunktes allein die Welt zu erhalten vermag, so erklärt ihn die zweite Anschauung der Mischnah für einen Jünger Sodoms, wo bekanntlich jede Regung der Wohltätigkeit vermißt, ja verfolgt wurde.

Wer sagt „das Meinige ist dein und das Deinige ist mein", ist ein „Amhaarez" d. h. ein Ungebildeter; denn er weiß nicht, daß die Aufhebung des Eigentums, der Kommunismus, allen Fortschritt ertötet, alles Kulturleben unmöglich macht.

V. Perek, Mischnah 22.

. . . Jeder, der die folgenden Dinge an sich hat, gehört zu den Schülern unseres Vaters Abraham . . . ein wohlwollendes Auge, ein bescheidenes Gemüt und einen anspruchslosen Sinn . . .

Es muß betont werden, daß die Schüler Abrahams auf allen Pflichtgebieten sich bewähren. Gegenüber Gott besitzen sie רוח נמוכה = den demütigen, von allem Hochmut freien Sinn. Gegenüber den Menschen haben sie das עין טובה, die neidlose Menschenliebe. Im Verhalten gegenüber sich selber, gegenüber den egoistischen Trieben der eigenen Brust, erglänzen sie im Schmuck der נפש שפלה der anspruchslosen Seele (Gegensatz: נפש רחבה = die unersättliche Seele), die ihren Glanz und ihr Glück ausmacht.

V. Perek, Mischnah 23.

הוה עז כנמר . . . . הוא היה אומר עז פנים לגיהנם . . . .
יהי רצון מלפניך . . . . שיבנה בית המקדש במהרה·

Der Zusammenhang dieser Mischnah ist nicht so ohne weiteres klar.

Das Wort עז kann ebensowohl „frech“, wie „willensstark“ und „energisch“ bedeuten. Damit man nun nicht zu einer irrtümlichen Auffassung gelange und das Wort im ersten Glied der Mischnah mit „frech“ übersetze, erklärt das zweite Glied. daß der „Freche dem Gehinnom anheimfällt“. Da aber nach Talmud Sabbath 119b die Frechheit der Zeitgenossen zu den Ursachen der Tempelzerstörung gehört, so schließt sich daran die Bitte, daß durch Schwinden dieser hassenswerten Verhaltungsweise der Tempel bald wieder erstehen möge.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

1. Jahrgang. August-September 1914 Ab-Ellul 5674 Heft 8 u. 9.

Der Weltkrieg.

„Horch! ein Getümmel der Völkerreiche, die sich versammeln! Der Herr der Heerscharen mustert sein Kriegsheer! Seht, der Tag Gottes ist gekommen, grausam, voll Grimm und Zornesglut, er macht die Erde zu einer Einöde, und tilgt die Sünder von ihr. Ich ahnde an dem Weltenall die Bosheit, an den Frevlern ihre Schuld, ich tilge den Stolz der Übermütigen, und den Hochmut der Tyrannen stürze ich. Wie aufgescheuchte Rehe, wie eine Herde, die niemand zusammenhält, so wendet sich ein jeder nach seinem Volk, flieht ein jeder in sein Land!"

Ein prophetisches Gesicht, vor Jahrtausenden verkündet. Es gibt kaum eine Zeit in der Menschheitsgeschichte, in der diese Worte zu so furchtbarer Wirklichkeit geworden, wie die heutige.

Der Herr der Heerscharen mustert sein Kriegsheer. Wer nicht von jedem religiösen Gefühl verlassen ist, der muß in diesem Völkerringen ein bewußtes Walten Gottes anerkennen, der ist der unerschütterlichen Überzeugung, daß Gott es ist, der sein Kriegsheer mustert. Wenn wir an eine Vorsehung im Einzelgeschick glauben, da sollte das gigantische Schicksal, das nun ehern durch die Welt schreitet, nicht eine göttliche Fügung sein?!

Schwer wird es uns, den Krieg mit all seinen Greueln, mit der unendlichen Fülle der Leiden und nun gar diesen

Krieg mit dem Spender alles Guten in Verbindung zu bringen, mit dem, der Frieden schafft in seinen Höhen. Aber unsere Propheten haben Gottes Stimme nicht nur vernommen קול דממה דקה im leisen Geflüster. Im Schlachtengetümmel, beim Schall der Kriegsdrommeten, wenn Weltreiche zusammenstürzten und das Gericht Gottes über die Völker erging und Haufen der Erschlagenen sich türmten im Tale der Zermalmung, da feierten sie ihn als den Helden des Krieges.

Der ewige Friede ist für sie ein Ideal, dessen Erfüllung sie schauen am „Ende der Tage". Aber so lange die Menschen diesem Ideale noch nicht herangereift, ist der Krieg für sie eines der großen Zuchtmittel in Gottes Hand, über die Menschheit verhängt, wenn wiederum das Maß übervoll. „Lasset los die Sense, denn reif ist die Ernte, kommet und tretet, denn voll ist die Kelter!"

Wer dürfte sich vermessen, die Gedanken Gottes nachzudenken?! „Wer kann den Geist Gottes ermessen, unterwiese ihn als sein Ratgeber?! Sind ja die Völker wie ein Tropfen am Eimer, gelten ihm wie ein Stäubchen an der Wagschale!"

Und doch müssen wir diesen Versuch wagen. Wir könnten nicht Ruhe finden und müßten in innerer Zerrissenheit zusammenbrechen, wenn wir uns nicht über die Ursachen des Krieges und die Frage des Rechts vor uns selbst Klarheit verschaffen.

Rachsucht, Verachtung der Menschenrechte und Neid haben diesen Weltbrand entzündet.

Unseren Lesern gegenüber bedarf es sicherlich nicht des Hinweises darauf, daß zwischen Anlaß und Ursache zu unterscheiden ist. Die Ermordung des österreichischen Thronfolgers und seiner Gattin war nur der Anlaß für den Krieg, der nach den gegebenen Ursachen kommen mußte. Ein Anlaß freilich, der den Ursachen in seinem Wesen so entspricht, wie es die Phantasie des Dichters kaum zu ersinnen vermöchte. Von niedrigen Instinkten beseelte Menschen haben das Pulver gehäuft und die Lunte gelegt, und eine Mörderbande hat sie angezündet.

„Revanche“ zu deutsch „Vergeltung“, „Rache“, das war das Losungswort Frankreichs seit dem Deutsch-Französischen Kriege. Ihm war eine Provinz genommen worden, die es selbst in reinen Eroberungskriegen dem Deutschen Reiche stückweise entrissen hatte. Es konnte nicht vergeben und vergessen, trotzdem es sich ein mächtiges Kolonialreich seitdem errungen, das vielfältigen Ersatz bot für das kleine Land. Was hat Österreich in den letzten Menschenaltern tragen müssen, wieviel Provinzen verloren, wieviel von seiner früher überragenden Großmachtstellung eingebüßt und wie hat es sich doch in das Unabänderliche zu finden gewußt. Die Erhebung Preußens in den Freiheitskriegen wandte sich gegen den unerträglichen Druck einer Fremdherrschaft, ein Volk rang um sein Dasein. Nicht einmal der Siebenjährige Krieg, der Versuch Maria Theresias, Schlesien wiederzuerlangen, kann hier herangezogen werden. Er folgte unmittelbar auf den Verlust Schlesiens, war ein berechtigter Versuch, die Scharte auszumerzen und das zu Unrecht entrissene Land wiederzuerlangen. Man wird in der Geschichte kultivierter Völker wohl kaum ein Beispiel dafür finden, daß der Rachegedanke für ein verdientes Los mit solcher Beharrlichkeit festgehalten wurde. Es läßt sich das wohl erklären aus dem Schicksale Frankreichs, das, nachdem es Europa durch die Revolution und den Siegeszug Napoleons kulturell und politisch umgewandelt, aus seiner Stellung als Vormacht sich gedrängt sah. Und der Franzosen Nationalcharakter, der zu einem Pathos neigt, dem der Schein über das Sein geht, ist nicht minder dafür verantwortlich zu machen, daß „es seinen Grimm alle Zeiten bewahrte“. So wurzelte der Vergeltungsgedanke, dem noch eine gewisse Berechtigung nicht abzusprechen ist, tatsächlich in verletzter Eitelkeit, in maßloser Ehrsucht.

Und dann kam Rußland. Ein Land, das in seiner Ausdehnung größer als das nichtrussische Europa und Asien zusammen, das überreich an Naturschätzen eine dreimal so große Bevölkerung ernähren könnte, als es besitzt. Ein

Reich, wie es die Welt in solcher Ausdehnung nie gesehen, das aber ungleich den Weltreichen des Altertums nur zerstörend und nie kulturfördernd gewirkt. Ein Reich, das räumliche Größe mit innerer Bedeutung verwechselte, das zu wachsen glaubte, wenn es möglichst viele Völker vernichtete und in verblendeter Selbstüberschätzung bei aller Fäulnis im eigenen Lande anderen Nationen die Wege weisen wollte. Ein Reich, wie das der Assyrer, das auch nur Völker entwurzeln, aber nicht zu einer lebensfähigen und wirksamen Einheit verschmelzen konnte, ein Reich, das in seinen Raubtierinstinkten das Prophetenwort gegen Aschur uns geschildert: „Ich ließ die Grenzen der Völker verschwinden und plünderte ihren Besitz und stürzte als ein Mächtiger die Thronenden. Und meine Hand griff nach dem Reichtum der Völker, wie nach einem Nest, und wie man verlassene Eier nimmt, so nahm ich die ganze Erde, da war keiner, der die Flügel regte, den Schnabel aufsperrte und zu zirpen wagte."

Was immer vom inneren Trieb Rußlands uns erzählt wird, seine Glieder zu recken, ist ja so fadenscheinig. Wer zweifelt daran, daß es Rußland gelungen wäre, bei den letzten Balkankriegen sich für immer den Weg durch das Schwarze Meer zu bahnen und sich so von Fesseln zu befreien, die einer solchen Großmacht wirklich unwürdig sind. Das größte Reich der Welt darf seine Kriegsschiffe nur auf einem Binnensee spazieren führen! Ein Krieg um diesen Preis wäre zu rechtfertigen gewesen. Ob er zum Ausbruch gekommen wäre, nachdem die am meisten interessierte Macht, England, in so vielen Punkten sich mit Rußland verständigt hatte, wer will das sagen. Aber das eine Leitwort Rußlands: „Der Weg nach Konstantinopel geht über Wien", statt, wie es folgerichtig hätte heißen müssen, über Indien, ist der beste Beweis, daß das treibende und innere Motiv für Rußland der Haß gegen den andersgearteten Stamm war. Das Moskowitertum, und dies allein ist ja für den Krieg verantwortlich zu machen, fand es unerträglich, daß in seiner unmittelbaren Nähe mächtige Völker wohnten, die von anderer Wesensart

waren. Es steht außer Frage, daß die „echt russischen Leute“ die Treiber und letzten Urheber des Weltbrandes sind, den wir schaudernd jetzt erleben. Die Menschen, welche alle ihnen nicht völlig gleichartigen Volksstämme innerhalb Rußlands: die Kaukasier und Ruthenen, die Polen und Finnen, geknebelt und der Freiheiten beraubt, welche alle Andersgläubigen: die Katholiken und die vielen christlichen Sekten, die Mohamedaner und Juden getreten und gequält und ihrer Religion zu entfremden suchten, es sind dieselben, welche nun auch zum Schlage ausholen gegen die Mächte, die im Herzen Europas den Mittelpunkt und Hauptstützpunkt der höheren und vor allem einer von Stämmen verschiedenen Ursprungs und mannigfaltiger Glaubensbekenntnisse getragenen Kultur darstellen.

Und zu diesen gesellte sich England, „das nicht des Bundes gedachte, zu dem die Blutsverwandtschaft verpflichtet“. Es ist an sich so unfaßbar, daß dieses stolze Reich, der Erbe einer so gewaltigen Kultur mit seinem Todfeind sich verbünden konnte gegen das dem gleichen Stamme entsprossene Deutschtum. Und diese Freistatt aller Elenden und Vertriebenen, die einem jeden hilfreich ihre Tore öffnete, nun zum Bollwerk des fluchbeladenen Zarismus sich erniedrigte. Wir möchten die Ursache nicht in dem Nationalcharakter der Briten suchen, nicht vom perfiden Albion sprechen, nicht die Greuel ins Gefecht führen, die England in seinen Kolonialkriegen verübt haben soll. Eroberungskriege werden nicht mit den Mitteln und nach den Regeln der Ethik ausgefochten. Die anderen Völker haben ebensowenig mit zarten Fingern zugegriffen. Und bewundernswert bleibt immer die kolonisatorische Fähigkeit Englands, wunderbar, mit welch geringem Aufwand von Kraft sie das mächtigste Kolonialreich, das je die Erde gesehen, geschaffen, noch wunderbarer, wie sie es verstanden, die einzelnen Teile zu einem einheitlichen Organismus zusammenzufassen. Noch heute können wir es kaum fassen, wie es ihnen gelungen, die Buren, ein Volk, das sie in einem blutigen auf Tod und Leben geführten Kampf eben niedergezwungen,

fast über Nacht zu loyalen Untertanen umzuwandeln. Und was hat ihre Verwaltung aus dem verrotteten, verarmten, in Aufständen sich verzehrenden Ägypten geschaffen. Nein, England ist nicht mit dem Maßstab Rußlands zu messen. Es hat die unterworfenen Völker nicht mißhandelt, nicht ausgesogen, es hat ihre Eigenheiten geschont, ihren Glauben nicht angetastet.

Es ist verfehlt, sich von dem Rausch des Hasses gegenüber dem Feind so hinreißen zu lassen, daß man jetzt alles verbrennt, was man vorher angebetet hat. Was England der Menschheit war, bleibt unberührt von den Ereignissen des Tages. Und wenn Englands Herrschaft in Wahrheit bedroht wäre, wenn sein Handel gelitten, Deutschland ihm den Vorrang abgelaufen, so könnte man nach den Gepflogenheiten, welche jetzt noch das Leben der Völker regeln, seinen Kampf um die Vorherrschaft, um die Erhaltung seines Welthandels verstehen. Aber Englands Seemacht war unumstritten und konnte nicht von Deutschland ernstlich gefährdet werden, sein Handel übertrifft noch immer den Deutschlands um ein Beträchtliches. Es berührt vielleicht seltsam, wenn man Laster, die den Einzelnen entstellen, einem Volke zuweist. Und doch, es läßt sich nicht anders bezeichnen; der blasse Neid, das quälende Bewußtsein, daß auch das andere Volk sich zu unerwarteter Größe erhob, er allein hatte das letzte Jahrzehnt durch Verhetzung und Fälschung die Stimmung in England vorbereitet, die allein den führenden Männern es ermöglichte, ihr Volk in diesen Krieg zu reißen.

Was wir hier geschildert, das gilt von denen, die zum Kriege getrieben, nicht von der großen Masse derer, die in allen Ländern vielleicht, ja sicher die Mehrheit sind, die den Frieden mit aller Inbrunst erfleht und ihn so gern gewahrt hätten. Daß sie, nachdem einmal die Entscheidung gefallen, nun um jeden Preis für ihr Vaterland einstehen, daß sie jetzt Gut und Blut dahingeben, um die Niederlage abzuwehren, wer will es ihnen verargen. Aber wie es uns das Herz zerreißt, wenn wir daran denken, daß dieselben Volksstämme, die alle

Qualen der Unterdrückung erlitten, für den russischen Tyrannen ins Feld rücken, daß unsere Glaubensgenossen, denen ihr Heimatland eine Hölle, für welche die eigene Regierung die Mörder gedungen, nun für das Oberhaupt, an dessen Händen das Blut tausender Erschlagener und Gemarterter klebt, ihr Leben hingeben, so faßt der ganzen Menschheit Jammer uns, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß hunderttausende unserer Gegner um einer ungerechten Sache willen, die sie nie gewollt und nie gefördert, schmählich hingeopfert werden.

Es ist ein großes Glück denen zuteil geworden, die unter der Fahne Österreichs fechten, denn sie sind die Vollstrecker der Sühne einer unerhörten Freveltat, sie kämpfen für die Erhaltung ihres Reiches gegen den kleinen Zerstörer und den großen ruchlosen Anstifter. Eine größere, fast möchte man sagen unverdiente Gnade ist den Deutschen geworden, die nicht einmal die Schuld zu tragen haben, daß sie die erste Feindseligkeit begonnen.

Immer und immer wieder legt der gewissenhafte Beurteiler unter uns, der sich von der Kriegsjournalistik nicht betäuben läßt, der weiß, daß überall im Leben der Völker miteinander der nackte Egoismus herrscht, den die Geschichte lehrt, daß der in England geprägte Satz: „Recht oder Unrecht, es ist mein Vaterland“, im Augenblick der auflodernden Begeisterung des Kriegsrausches in jedem Lande sich durchsetzt, immer und immer wieder legt er sich die Frage vor: „Sind wir auch wirklich im Recht?“ Wir können nur urteilen nach dem, was wir selbst im letzten Jahrzehnt erlebt, was wir auch ohne Kenntnis des Aktenmaterials, das in den Kabinetten ruht, aus den Tatsachen, aus den Begebenheiten erschließen können. Darum wollen wir auch von dem offiziellen Berichte absehen, der den Depeschenwechsel zwischen dem Deutschen Kaiser und dem Zaren zum Inhalt hatte, ebenso von den später veröffentlichten Verhandlungen zwischen Deutschland und England vor Ausbruch des Krieges. Und wir wollen noch ein letztes zugeben, es mag sein, daß auch für Frankreich in der letzten Zeit nicht der Gedanke an die Ver-

geltung bestimmend war, sondern die Furcht vor dem mächtigen Nachbar, der nach seiner Meinung darauf lauerte, bei gegebener Gelegenheit über den Schwächeren herzufallen. An zwei Tatsachen kann nicht gerüttelt werden, weil es eben unumstößliche schon jetzt über jeden Zweifel erhabene Tatsachen sind, daß Rußland den Weltkrieg begonnen, und daß England ihn vor langer Zeit vorbereitet hat.

Es ist hier nicht der Ort, weiter auszuführen, was in das Gebiet der äußeren Politik fällt. Aber es ist nicht einmal nötig. Die ununterbrochene Zurückdrängung Deutschlands und Österreichs bei jeder Gelegenheit, das Ränkespiel, das sich immer und immer wieder gegen Deutschland wiederholte, das selbst dort, wo sich den Gegnern keine besonderen Vorteile boten, der deutschen Politik Steine in den Weg legte, der Marokkovertrag, die lächelnde Kaltblütigkeit, mit der bei den letzten Balkankriegen die Großmächte über die Lebensinteressen der beiden europäischen Zentralmächte zur Tagesordnung übergingen, das haben wir ja alle mit steigernder Erbitterung wahrgenommen. Und die Erneuerung des Bündnisses mit Japan, die, wie sich jetzt zeigt, nur für den vorgesehenen Überfall auf Deutschland berechnet war, die englisch-russische Flottenentente, das alles zeigt ja auch dem Blinden, daß alle bedeutsamen geschichtlichen Ereignisse der letzten Jahre nur und ausschließlich zu dem Zwecke hervorgerufen oder dazu ausgenutzt wurden, das Deutsche Reich von seiner in mühsamer und ehrlicher Arbeit errungenen Höhe zu stürzen.

Nein, es ist diesmal keine Phrase, es ist ein unerschütterlich wahres Wort. Deutschlands Schild ist blank, es kämpft für sein gutes Recht, einen ihm aufgedrungenen Kampf für seine Existenz. Und weil es sich um einen unzweifelhaften Akt der Notwehr handelt, darum stand das Volk wie ein Mann auf, darum waren wir Zeugen einer seelischen Erhebung, die zu den beglückendsten Erinnerungen eines jeden gehören wird, der sie erleben durfte. Man konnte in manchen Blättern einer gewissen Richtung und vor allem bei dem

geistvollsten Vertreter Maximilian Harden mancherlei darüber lesen, daß sie diese weltgeschichtliche Entwickelung vorausgesehen und daß Deutschland kostbare Zeit damit verloren, daß es diesen Krieg nicht ausgefochten als die Feinde noch weniger vorbereitet und noch nicht so eng sich zusammengeschlossen. Die kleinen Bismarck sollten daran denken, daß auch der große den Präventivkrieg verworfen. Aber vor allem: Es ist nichts Kleines, um das Rechtsbewußtsein: „Gerechtigkeit erhöhet ein Volk", sie hebt es über sich selbst hinaus, daß es allen seinen Feinden gewachsen ist. Ob bei einem Kriege aus Anlaß der Marokkokrise die Welt wohl eine Reichstagssitzung wie die ewig denkwürdige des 4. August gesehen, ob das ganze Volk mit einer Einmütigkeit ohnegleichen und einer solch selbstsicheren Zuversicht ins Feld gezogen wäre, nur von dem einen Gedanken erfüllt, zu siegen oder zu sterben?!

Es ist eine gerechte Sache, für welche die Kinder unseres Landes ihr Blut dahingeben! Dafür bürgt uns auch die Person unseres Kaisers. „Fürchte Gott, mein Sohn, und den König", das ist eine uralte biblische Forderung. Die Ehrfurcht, die dem Oberhaupt, dem geweihten Repräsentanten der Nation gebührt, hat uns immer erfüllt. Aber höher und höher wuchs seine Persönlichkeit vor unseren Augen empor. Daß seine Geistesgaben und Fähigkeiten nicht an dem Durchschnitt zu messen, das trat in seinen Regierungshandlungen und Anregungen hervor. Seine Charaktergröße lernten wir bewundern, als ihm nach den „Novemberstürmen" das gelang, dessen unter Millionen nur Einer sich rühmen darf, der Sieg über sich selbst. Und immer inniger knüpften sich die Bande zwischen dem Herrscher und dem Teil des Volkes, das nicht die Institution der Monarchie an sich verwirft, da jedem verständigen Beobachter angesichts der Einkreisungspolitik, die Deutschland bedrohte und oft bis aufs Blut reizte, zum Bewußtsein kam, wie der Kaiser ein Friedensfürst ohnegleichen war, der allein seinem Volke und der Welt mit einer seltenen Energie und Selbstüberwindung den Frieden durch Jahrzehnte

gerettet. Welch eine Versuchung für den unumschränkten Führer einer solchen Armee, für eine Persönlichkeit von so ausgeprägtem Selbstbewußtsein! Die letzten Wochen haben eine unauslöschliche Liebe zu ihm in unser Herz gepflanzt. Die vornehme Gesinnung gegenüber den Winkelzügen der feindlichen Herrscher und Staatsmänner, der schlichte Ton stiller Größe in den Kundgebungen, die demütige Unterwerfung unter die Schickung Gottes und das felsenfeste Vertrauen auf seine Hilfe, das alles zeigt uns, wie in unserem Oberhaupt sich die edelsten Züge der Volksgesamtheit einen, das gibt uns die Gewähr, daß wir mit reinen Händen in diesen gewaltigen Krieg ziehen.

Und soll man nicht auch der wurzelechten Religiösität gedenken, die uns jetzt überall gegenübertritt? Kein Zweifel: „Not lehrt beten". Aber es ist doch noch mehr, was aus den Tiefen der Volksseele jetzt emportaucht. Nur wer so ganz durchdrungen ist von dem Bewußtsein, daß seine Hände ohne Schuld Blut vergießen, wer diesen Kampf in seinem Innersten als einen Kampf der Notwehr erkennt, der kann so den Weg zu seinem Gott finden, wie wir es in diesen Wochen erlebt. Auch hier ein leuchtendes Vorbild und eine Bürgschaft der Kaiser. Von seinen Kundgebungen, die ja alle von tiefem religiösen Empfinden durchzogen sind, hat mich keine so ergriffen wie die Depesche an seine Tochter nach dem ersten großen entscheidenden Siege bei Metz: „Gott der Herr hat unsere braven Truppen gesegnet und ihnen den Sieg verliehen. Mögen alle bei uns daheim ihm auf den Knieen ihre Dankgebete darbringen; möge er auch ferner mit uns sein und mit unserem ganzen deutschen Volke!" Der Tochter, bei deren Hochzeitsfeier unser Kaiser s. Z. schon Worte von rührender Zartheit fand, an der sein Herz mit besonderer Liebe hängt, sendet der Vater den ersten Bericht, in der ersten Freude offenbar hingeworfen, und in diesem Augenblick, in dem der Mensch einer kühlen Überlegung nicht fähig ist, da sich sein Innerstes offenbart, da spricht der Herrscher nur von Gott und dem heißen Dank an ihn, ein untrüglicher

Beweis, daß die Religion ihm nicht ein Äußerliches ist, sondern sein ganzes Wesen bestimmt und erfüllt.

Noch einmal! es ist die Gerechtigkeit der Sache, die sowohl in Österreich wie in Deutschland eine Volkserhebung von so elementarer Gewalt gezeitigt hat. Das soll deshalb wiederholt unterstrichen werden, weil schon jetzt Kräfte an der Arbeit sind, welche dies ethische und letzten Endes religiöse Moment im Völkerringen hinwegdeuten wollen. Wir reden nicht von den vorerwähnten Schriftstellern. Harden leitet das Recht zu diesem Kampfe allein aus dem Recht des Stärkeren ab, wie der kräftigste Baum über die kleineren hinauswächst, unbekümmert darum, ob er den anderen Luft und Licht und Lebensmöglichkeit nimmt. Aber was soll man dazu sagen, daß ein Mann von der Autorität, von der Sachkenntnis, von der Fähigkeit, das gesamte Völkerleben in Vergangenheit und Gegenwart zu überschauen, wie Karl Lamprecht, einer der ersten Sterne der Wissenschaft keinen Sinn für die ethische Seite in diesem Weltkriege hat. Er hat einen Aufsatz veröffentlicht: „Zur neuen Lage". Der Inhalt sei in aller Kürze wiedergegeben:

Neben der weltbürgerlichen Art, die durch die ungeheure Zunahme des Verkehrs und der gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Völker untereinander sich allgemein verbreitet, habe das Nationalbewußtsein eine ungeheure Stärkung erfahren, und eben die Greuel, die in den letzten Jahren seine Bewegung geschändet haben, sei es in den Balkankriegen, sei es in den jüngsten so schmählichen und verabscheuenswürdigen Wehrverbrechen der französischen und belgischen Bevölkerung, zeigen, bis zu welchem fast wahnwitzigen Grade die nationalistische Bewegung die Völker Europas und der Erde erhitzt hat. Zu dieser starken Überreizung der Menschheit ist es durch eine merkwürdige Verquickung des nationalen und des kosmopolitischen Gedankens von Volk und Menschheit gekommen. Die Propheten der Friedens schauen wohl sehnsuchtsvoll nach einer Zeit aus, in das die einzelnen großen Völker des Erdballs nebeneinanderstehen, um im friedlichen Wettbewerb das Gesamtideal menschlicher Entwickelung zu fördern. Aber was wir vor uns sehen ist eine ganz andere Erscheinung; aus dem Durcheinander der einzelnen nationalen Bestrebungen tritt nicht so sehr das Bild friedlichen Austausches als gegnerischen Herrscheranspruchs entgegen. Dabei können die heute lebenden Völker an

uralte völkische Ideale, ja an urzeitliche Gefühle längst entschwundener Jahrhunderte anknüpfen.

Daß alle Völker im Bereich der germanischen Kultur, die Schweiz, Holland, Dänemark, Norwegen in Zuneigung zur deutschen Sache zu finden, obwohl ihr Verhältnis zum Deutschen Reiche manchmal gespannt zu sein schien, das beweist, daß das Blut durchschlägt. Wie merkwürdig ist in dieser Beziehung auch die verschiedene Art in der Behandlung unseres Durchmarsches nach Frankreich in das germanische Luxemburg und das wallonische Belgien. Abseits steht nur England. Aber man beachte, von welchem nicht mehr rein germanischen, sondern vielmehr keltischen Geist das zentrale Land des britischen Weltreiches erfaßt ist. In der auffallenden Sympathie, mit der wenigstens bisher die große Republik jenseits des Ozeans die Geschicke unseres Volkes in den letzten Wochen begleitet hat, macht sich ein neuer Rassebegriff geltend, für den die Amerikaner auch selbst in dem Wort Teutonismus längst einen Ausdruck geprägt haben. Die überraschendste Erscheinung aber hat in den letzten Wochen die Entwickelung des Slaventums gebracht, aber man darf nicht vergessen, daß die westlichen Slaven Träger alter lateinischer Kultur sind. So erscheint der heutige Krieg als ein letzter Kampf des Germanentums und des lateinischen Slaventums gegen die eindringende östliche Barbarei.

Mit Ausnahme einiger weniger Bemerkungen ist an diesen Ausführungen so ziemlich alles falsch. Die kleinen Staaten mit germanischer Bevölkerung, deren Sympathie, wie das urteilslose Abdrucken der Lügenmeldungen unserer Feinde beweist, übrigens gar nicht so zweifelsfrei dasteht, haben für ihre Neutralität sehr gewichtige Gründe. Es ist schlotternde Angst, die sie von jeder Feindseligkeit abhält; denn sie wären bei dem ersten Versuch, Partei zu nehmen, die ersten Leidtragenden. Wie töricht z. B. von Dänemark anzunehmen, es wäre uns so wohlgesonnen. Wir hätten es mit der Nordmarkpolitik auch schwerlich verdient. Luxemburg gehorchte dem Gebot der Klugheit, Belgien hoffte auf sofortige Hilfe von England und Frankreich. England, einer der Hauptträger des Germanentums, wird von Lamprecht einfach aus dem Germanentum ausgeschaltet. Amerikas Sympathie für uns erklärt sich aus der besonders entgegenkommenden Behandlung, die seine Staatsangehörigen in den schweren Tagen beim Ausbruch des Krieges von uns erfahren, vor allem aber aus dem Gefühl

der Ritterlichkeit, die alle unbeteiligten Nationen dem scheinbar Schwächeren und rings von Feinden Umstellten stets entgegenbringen. Wir erinnern an die allgemeine Burenbegeisterung im südafrikanischen Kriege, an die Teilnahme für die Japaner in ihrem Kriege gegen Rußland. Man kann eigentlich auch nur von einer Sympathie der hier lebenden Amerikaner sprechen. In Amerika selbst hat die ausschlaggebende Presse wahre Orgien der Gehässigkeit gefeiert. Und um das an sich Unfaßbare, daß solche Todfeinde wie die Deutschen und Tschechen es waren, nun jetzt wie treue Kameraden sich brüderlich zur Verteidigung rüsten, zu erklären, wird urplötzlich der Unterschied zwischen östlichen und westlichen Slaven konstruiert, von dem man bisher nie ein Sterbenswörtchen gehört hatte.

Nein und abermals nein! Das Nationalitätsprinzip in seiner Übertreibung und seiner brutalen Nacktheit hat bankrott gemacht. Dafür das beste Zeichen, daß die drei fast wie Rassen voneinander geschiedenen Nationen, Germanen, Romanen und Slaven sich zur Vernichtung Deutschlands zusammengetan, und daß andererseits das Völkergemisch Österreichs zu einer so geschlossenen Einheit sich zusammengefunden. Rückt man noch immer nicht ab von jener Überspannung des Nationalitätenprinzips, die sich in den Balkangreueln so „herrlich“ bewährt und in Serbien solche Früchte gezeitigt?! Haben wir nicht genug des Niedrigen erlebt, daß man auch das Erhabene, dessen wir Zeuge waren, in den Staub ziehen will. Will man für die Ursachen des Völkerringens keine völkerpsychologischen Motive gelten lassen, wie wir sie oben gezeichnet, nun gut, so sage man: England, das den Höhepunkt seiner Macht überschritten und nun träge und bequem geworden, wollte den Niedergang dadurch vermeiden oder hinausschieben, daß es die aufstrebende deutsche Weltmacht unschädlich zu machen suchte. Aber man leugne nicht, was so klar vor aller Augen liegt, daß Österreich und Deutschland nur deshalb von solch einheitlichem Geist getragen, mit solchem, den endgültigen Sieg verbürgenden Gemeinsinn all seiner Bürger

in den Krieg gezogen, weil hier der Nationalitätendünkel nicht seine Orgien feiern durfte, weil hier bei allem Gegensatz zwischen den Völkerteilen und bei aller Bevorzugung gewisser Gruppen trotz der Nadelstiche, welche die kleineren Stammesgruppen zu erleiden hatten, im wesentlichen Gerechtigkeit geherrscht, das Gesetz nie mit Füßen getreten wurde und alle Glieder des Staates sich bewußt waren, was immer man uns angetan, es war nicht so stark, daß es die Liebe zur Heimat, zum großen Ganzen, zum Vaterlande ersticken konnte.

Und immer wieder sei es gesagt, eine gerechte Sache hat uns das Schwert in die Hand gedrückt, und die Gerechtigkeit wird uns zum Siege führen. Denn es ist ein Völkergericht, zu dem der Herr der Heerscharen sein Kriegsheer mustert, und es werden die Völker bestehen, welche vor seinen Augen gerecht befunden wurden. Wir haben bisher nur die rein ethischen Momente hervorgehoben. Aber, so anmaßend es erscheint, das Wohl und Wehe der kleinen jüdischen Gesamtheit in die Wage zu werfen, auf der jetzt die mächtigsten Völker der Erde gewogen werden, so sei doch ein Wort von spezifisch jüdischem Standpunkt gesagt.

Es ist ein alter agadischer Satz, daß auch die größten weltbewegenden Ereignisse nur um Israels willen sich vollziehen. Er ist wahrlich nicht aus nationalem Dünkel entstanden. Er will uns besagen: Israels Schicksal, das Glück und Elend der Menschen, die unter alle Völker verstreut, ist der Maßstab der unter den Völkern waltenden Gerechtigkeit. Es gibt kein Reich, wir machen das an sich harmlose und gutmütige russische Volk nicht verantwortlich für die Taten der Unterdrückerkaste, es gibt kein Reich, das in den letzten Jahrhunderten soviel Blutschuld gegen seine Juden auf sich geladen, wie Rußland. Und — denn auch im schlimmen Sinne heißt es גרול המעשה יותר מן העושה — Frankreich, das Land der Verkündigung der Menschenrechte, hat vielleicht noch größere Schuld auf sich geladen; denn es hat in Milliarden über Milliarden den Sold gezahlt, der Rußland von der öffentlichen Meinung unabhängig machte. Und auch England, das fromme,

in dem das Bibelwort von Haus zu Haus klingt, es verschloß sein früher immer offenes Ohr dem Geschrei der Armen, dem Wehklagen der Bedrückten.

An der unerschütterlichen Überzeugung, daß Gott der Gerechtigkeit zum Siege verhilft, kann uns nichts irremachen, auch nicht das spöttische Wort, daß Gott immer mit den stärkeren Bataillonen ist: Das Wort ist gar nicht so frivol, wie es den Anschein hat. „Hilf dir selbst, so wird Gott dir helfen", das gilt im Völkerleben ebenso, wie im Leben des einzelnen. Tüchtigkeit, Gediegenheit, unablässiger Fleiß haben die deutsche Heeresmacht zu der Blüte gebracht, daß sie unerreicht dasteht. Es ist nicht die Gewalt der Masse und die sinnlose Kraft, die sich durchsetzt, sondern der Geist, der alle Glieder dieses wunderbaren Organismus, vom bedeutsamsten bis zum geringsten, beherrscht. Und wenn, was Gott verhüten möge, wie so oft im Leben des Einzelnen, das Unrecht triumphieren würde, auch das könnte in dem Menschen von tiefer religiöser Überzeugung nicht den Glauben an den endgültigen Sieg der Gerechtigkeit ertöten. Was heute nicht geahndet wird, das findet seine Sühne unweigerlich in späteren Zeiten. Was Spanien vor Jahrhunderten gefrevelt, das büßt es in diesen Tagen. Wie tief ist es von seiner weltbeherrschenden Stellung herabgesunken, alle neutralen Völker werden von den Parteien umworben: sein Name wird kaum genannt, als wäre es ausgelöscht aus der Reihe der Lebenden.

Wir haben diesen Krieg einen gerechten genannt. Er ist darum aber nicht minder ein furchtbares Verhängnis, von Gott über den, der am Ende den Sieg erringt, ebenso als Zuchtrute verhängt, wie über den Besiegten. Süß und schön ist es, für das Vaterland zu sterben. Aber auch die Gattin hat das Wort, die Mutter, die leben sollen, schmerzzerrissen, weil ihnen das Teuerste genommen, was ihr Leben lebenswert machte. Und das Elend der Krüppel, die Verzweiflung derer, die ihr Siechtum noch Jahrzehnte dahinschleppen, nicht leben und nicht sterben können? Und wer kann den unendlichen

Jammer derer ermessen, die in Feindesland die Schrecken des Krieges erfahren, die unschuldig büßen für die Frevel ihrer Regierungen.

Es ist der erste religiöse Gewinn dieses Krieges, daß man wieder von Gott reden darf, ohne fürchten zu müssen, ob des „Pfaffengewäsches“ verspottet zu werden. Fern sei es von uns, diejenigen, die vor dem Feinde den Tod finden, oder die, auf die das Elend dieser Zeit in gehäuftem Maße fällt, als besonders strafwürdig anzusehen. Das Problem der Theodicee ist noch immer nicht gelöst. Und noch immer bleibt als einzige Antwort für das gläubige Gemüt die Antwort, die im Buche Hiob gegeben, daß vom alliebenden Gott auch im schwersten Geschick nur Gutes kommt. Das aber dürfen wir sagen, und wir haben es auch in den Blättern gelesen, in denen die Worte des überlieferten Glaubens keine Stätte finden, daß diese Zeit eine Zeit der Läuterung ist, da alles Kleine und Niedrige hinweggescheucht, da die Sittenreinheit, die als veraltete Schrulle galt, wieder eine Tugend ist, das schrankenlose Genießen geächtet und der Mensch nach dem geschätzt wird, was nicht äußere Schale, sondern sein innerster Kern. Die Menschheit fand den Weg nicht aus eigenem Antrieb. Darum mußte sie durch ein Meer von Blut, durch namenloses Elend den Schritt zur Vollendung lenken.

„Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege ist der Ausspruch des Ewigen.“ Aber Gott hat auch in unser Herz das Streben gelegt, dem Sinn des Weltverlaufs auf den Grund zu gehen. Und so glauben wir, und unser heißer Wunsch ist, daß dieser Hoffnung Erfüllung wird, daß auch der Teil der Menschheit, der auf dem weiten Erdenrund in den letzten Jahrzehnten die größten Qualen zu erdulden hatte, unsere Glaubensbrüder in Rußland, von denen so viele dahingemordet, die systematisch dem Hungertod preisgegeben, in ihrem Heiligsten gekränkt wurden, in dieser großen Erdumwälzung nun auch ihrer Erlösung entgegenharren dürfen. Freilich, was immer in Rußland in der ersten Zeit sich er-

eignen wird, über sie, das wissen wir wohl, wird das Verhängnis zunächst doppelt und dreifach hereinbrechen. Denn der „Freund“ im Lande wird bei ihnen schlimmer hausen als der Feind. Und es sind doch loyale Untertanen, die, wenn man von den revolutionär gesinnten Ausnahmen absieht, in der weit überwiegenden, dem Glauben der Väter anhängenden Masse nie an eine Erhebung denken würden. Nicht, weil sie so stumpf und feige sind, sondern weil in ihnen der Glaube so felsenfest lebt, daß alles, was sie an Gutem und Bösem trifft, eine von Gott auferlegte Schickung und Prüfung ist. Vor dem, dessen Siegel die Wahrheit ist, schreiben wir es nieder: Bei den furchtbaren Pogroms des Jahres 1905, denen Tausende zum Opfer fielen, lernten wir Flüchtlinge kennen, die an den eigenen Verwandten das Schrecklichste erlebt, sie waren nicht von blutgierigem Haß gegen die Verfolger erfüllt. Sie sagten: das sind doch auch Menschen, Gott hat es ihnen eingegeben, wir haben es verdient. Und als ich ein andermal Einem gegenüber Verwünsebungen gegen den Zaren ausstieß, da fiel er mir ins Wort: Man darf dem Herrscher nicht fluchen, das Herz der Könige ist in Gottes Hand, er lenkt es, wie es sein Wille ist. Von dieser Gesinnung ist kein einziger Volksstamm erfüllt, dem die Menschenrechte in Rußland versagt sind. Die jüdischen Soldaten werden im russischen Heere ihre Pflicht wie nur einer erfüllen. Aber was ihnen ihr Gewissen auch zu denken verbietet, wir dürfen es aussprechen: Gesegnet die Stunde, da mit dem Zusammenbruch des Moskowitertums für alle Geknechteten in diesem an sich so reichen Lande, so gutmütigen Volke die Befreiungsstunde schlägt und unter ihnen auch unsere Glaubensbrüder von unerträglichem Drucke aufatmen können.

Wir glauben an das Kommen dieser Stunde, und unter all dem Schmerzlichen, das wir erleben, sehen wir freudig die Erfüllung nahen. Wahrlich, nicht nur um unserer Glaubensbrüder willen, sondern weil die Menschheit einem glücklicheren Lose entgegengeht, da die Macht zu Boden

sinkt, die alles Edle niederzwang, die der Menschenleben, des Blutes der eigenen Landeskinder nicht achtete und darum, so oft sie auch unterlag, immer den Frieden der anderen Völker bedrohte. Wenn dann die im innersten Kern edlen Völker, die in schwerer Verirrung, mißleitet von ihren Führern sich zu Handlangern nicht des russischen Volkes, sondern der dort herrschenden Kaste erniedrigt, wenn diese Völker aus dem Taumel erwachen, und wenn die ihnen überlegenen Reiche auch in den gewaltigsten Siegen nicht an den Ursprung des Kampfes vergessen und sich bewußt bleiben, daß, weil ihre Gerechtigkeit vor ihnen einhergeschritten, Gottes Herrlichkeit ihrem Zuge folgte, dann wird dieses gewaltigste Völkerringen aller Zeiten auch zu einem bisher unerreichten Fortschritt der Menschheit führen. Dann wird der Dreibund geschaffen, von dem Jesaja sprach, da die eine Gruppe der Völker sich nennen darf ein Segen Gottes und die andere seiner Hände Werk und die letzte sein Erbe. ה׳ תשפת שלום לנו כי גם כל מעשינו פעלת לנו da der Ewige uns Frieden gibt, weil wir mit Gott so eins geworden, daß er all unsere Werke für uns wirkt.

J. W.

Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann-Berlin.

III.

Der Wechsel der Gottesnamen

in der Genesis hat bekanntlich den ersten Anlaß zu der Urkundenhypothese gegeben, zuerst aufgestellt von dem Leibchirurgen Ludwigs des XIV. Astruc in einer 1753 zu Brüssel erschienenen Schrift betitelt: Conjectures sur les Mémoires originaux, dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le Livre de Genèse. Hiernach hätte Moses die Genesis nach zwei Haupturkunden, die eine, welche stets den Gottesnamen אלדים, die andere, welche den שם הויה gebraucht, nebst zehn

andern Dokumenten zusammengesetzt. Diese Hypothese wurde in Deutschland von Eichhorn und andern angenommen und ausgebildet. Später wurde von Vater Comment. zum Pent. und andern der Versuch gemacht, den ganzen Pentateuch in viele kleine von verschiedenen Verfassern herrührende Bruchstücke zu zerlegen und so entstand die „wilde Fragmentenhypothese“, die aber wenig Anklang fand. Beliebter ward eine andere Hypothese, wonach der Pentateuch nicht aus mehreren Urkunden zusammengesetzt sein soll, sondern vielmehr aus einer Grundschrift, die dann vielfach überarbeitet und ergänzt worden sei, bestehen soll. Diese Ergänzungshypothese ward von Stähelin (Kritische Untersuchungen über die Genesis 1830) Bleek (Einl. in das A. T,) Tuch (Comm. z. Gen.) Delitzsch (Comm. z. Gen. 4) angenommen. Auch nach dieser Hypothese sollen die Stücke mit dem Gottesnamen אלדים der Grundschrift, die mit dem שם הויה dem Ergänzer angehören. Die meisten neueren Kritiker verbinden aber die Urkundenhypothese mit der Ergänzungshypothese, indem sie entweder den Ergänzer der Grundschrift nach verschiedenen Urkunden mit eigenen Hinzufügungen den Pentateuch oder Hexateuch redigieren lassen, oder bei der Annahme verschiedener Urkunden einen Redaktor noch nötig haben, der dann und wann die eine Urkunde nach der andern umarbeitete oder mit der andern verschmolz. Nach Dillmann (Comm.) soll die Genesis aus folgenden Werken komponiert sein: A. Die Grundschrift (Ewald: Buch der Ursprünge); andere: Elohist (oder älterer Elohist), die bis Exod. 6,3 nur den Gottesnamen אלדים oder א׳ שדי gebraucht und den שם הויה absichtlich vermieden haben soll. (Wellhausen: Q.) B. Das israelitische Erzählungsbuch (Ew.: der 3. Erzähler; Knobel: Rechtsbuch; andere: Der jüngere Elohist), das ebenfalls bis Exodus den שם הויה vermeidet. (Wellhausen: E.) C. Die judäisch-prophetische Schrift (Ewald: der 4. Erzähler, andere der J . . ist), der von Anfang an den שם הויה gebraucht. (Wellh.: J.) Diese drei Werke soll ein Redaktor zusammengearbeitet haben, indem er manchmal die eine der drei Urkunden allein erzählen lassen, manchmal aber verschiedene gemischt oder eigene Zu-

taten beigefügt haben soll. Der erste Abschnitt Gen. 1,1—2,3 (oder auch 4) gehört nach allen Kritikern der Grundschrift (Q) an. Der Abschnitt 2,4—3,24 dagegen soll einem andern Verfasser angehören. Nach Dillmann und den meisten andern Kritikern dem judäisch-prophetischen Erzähler (J). Außer den Widersprüchen, die angeblich zwischen ihm und dem ersten Schöpfungsberichte bestehen sollen (worüber in einem späteren Art.), ist es vorzüglich der Gebrauch des שם הויה, der auf einen andern Verfasser hindeuten soll. Freilich ist die Urkundenhypothese in Verlegenheit, den Grund aufzufinden, warum gerade in diesem Abschnitt, neben dem הויה noch immer אלרים steht. Ist dieser Abschnitt eins mit dem ersten, so erklärt sich der doppelte Gottesname leicht, da hier gesagt werden mußte, daß הויה identisch ist mit dem אלרים des ersten Abschnittes. Ein anderer Verfasser jedoch hätte ja den ersten Abschnitt nicht zu berücksichtigen! Die Kritiker sind nun zu der Annahme gezwungen, der Redaktor habe im ganzen Abschnitte dem הויה den Namen אלרים beigefügt, um anzuzeigen, daß die Namen der beiden Abschnitte identisch seien. Indessen ist, um die Hauptstütze dieser Bibelkritik zu zerbrechen, es vorzüglich nötig, über den Gebrauch der verschiedenen Gottesnamen, besonders הויה und אלרים im Pentateuch uns Klarheit zu verschaffen, um daraus zu erkennen, daß ein und dieselbe Schrift nach dem Inhalte bald השם bald אלרים gebrauchen mußte. Es verlohnt sich der Mühe zuerst nachzuweisen, daß in der Genesis keineswegs bloß Stücke mit einem Gottesnamen existieren, sondern daß öfters in ein und demselben Abschnitt bald השם bald אלרים gebraucht wird, woraus wir ersehen können, daß nur der Inhalt des Satzes den Gebrauch der Gottesnamen bestimmt hat. Schon im Kap. 3,1—4 bei der Unterredung der Schlange mit dem Weibe, kommt dreimal der Name אלרים ohne השם vor. Wenn die Kritik behauptet, der Name sei wegen der Schlange vermieden, weil im Munde der Schlange der allerheiligste Name nicht paßte, so ist damit noch nicht erklärt, warum die Frau diesen Namen in 3,3 nicht gebraucht. Kap. 4 bereitet der Kritik ebenfalls Verlegenheiten. 1. weil

neben dem gewöhnlichen Gebrauche des שם הויה einmal (V. 25) אלהים vorkommt; 2. weil V. 26 berichtet wird, daß erst zur Zeit des Enosch angefangen wurde השם anzurufen, während חוה diesen Namen schon bei der Geburt des Kain (V. 1) gebraucht. Hier muß das bequeme Auskunftsmittel herhalten, es sei dieses Kapitel vom Redaktor aus E. und I. zusammengearbeitet worden. In Kap. 5 muß V. 29 (wegen השם) interpoliert sein. Ebenso werden die Kapitel 6—9 als aus verschiedenen Berichten zusammengesetzt betrachtet und die Völkertafel Kap. 10 für umgearbeitet erklärt. In dieser Weise muß in fast jedem Kapitel die Annahme von Interpolationen, Umarbeitungen und Zusammenarbeitungen aus der Verlegenheit helfen, und nur sehr wenige größere zusammenhängende Stücke können als rein erhalten von der Kritik bezeichnet werden. Und doch spricht man mit der größten Zuversicht vom Stil der Grundschrift, des israelitischen Erzählers und des prophetischen Erzählers, als hätte man ganze Bücher mit der Namensunterschrift dieser Autoren zur Einsicht vor sich gehabt. Was nun diesen Stil betrifft, so werden wir weiter zeigen, das alles, was darüber gesagt worden, der festen Grundlage entbehrt. Jetzt wollen wir nur auf einen Abschnitt die Aufmerksamkeit lenken, nämlich auf Kapitel 22,1—19. Hier wird in der ersten Hälfte des Abschnittes (V. 1—11) der Gottesname השם angewandt, dagegen tritt von V. 11 an, wo der Engel Gottes Schonung gebietet: אל תשלח ידך וגו׳ der Name הויה ein. Hier ist es deutlich und klar, daß die Namen השם und אלהים von ein und demselben Verfasser mit Absicht angewandt werden.

Natürlich hat auch hier die Kritik das gewöhnliche Auskunftsmittel, diesen Abschnitt vom Redaktor aus zwei Schriften (E und J) zusammenarbeiten zu lassen. Allein das Kapitel zeigt sich durchgehends als eine einheitliche Erzählung. Diese und ähnliche Stellen drängen den nicht Voreingenommenen zur Annahme, daß zwischen dem שם הויה und אלהים der Bedeutung nach unterschieden werden muß. Es sind hierüber sehr viele Ansichten geltend gemacht worden. Man vgl. Hengstenberg,

Beiträge II S. 181 ff. Oehler in Herzog RE[2] VI S. 455 ff. und XIX S. 476 ff., Hölemann, Bibelstudien I S. 54 ff. Keil in der Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie von Rudelbach und Guericke 1851, S. 216 ff., Kurtz, Gesch. des A. B., Guggenheimer in Jeschurun 13, S. 405 ff. und 14, S. 1 ff. u. a. Wir können alle die verschiedenen Ansichten hier nicht anführen und wollen nur, was uns als das Richtigste erscheint, hier mitteilen.

Über die Etymologie von אלהים haben bereits viele Erklärer bemerkt, daß das Wort von אלה, stark sein, abstammt und Gott als den Allmächtigen bezeichnet. Der Plural zeigt an, daß das Wort eine Vereinigung einer Fülle von Kräften ausdrückt, es ist also auch derjenige, der alle Naturkräfte beherrscht, und nach seinem Willen lenkt. Daher erklären unsere Weisen אלהים als מדת הדין, indem ja eben der Starke, Allmächtige, über die Natur Gebietende es ist, der allen Geschöpfen ihre Schranken gesetzt, verhindert, daß eines das andere beeinträchtigt und so allen ihr Recht verschafft. Was bedeutet aber der Name הויה? Der Midrasch (ב"ר, 17, Jalkut zu Jes. 42,8) sagt: הוא שמי שקרא לי אדם הראשון, הוא שמי שהתניתי ביני לבין עצמי, הוא שמי שהתניתי ביני לבין מלאכי השרת. Wenn auch die Bedeutung des Namens, wie ihn Gott בינו לבין עצמו und בינו לבין מלאכי השרת festgestellt, unergründlich sein mag, so muß doch die Bedeutung, den der Name für אדם הראשון hatte, stets bekannt gewesen sein (vgl. Kusari IV 3).

Der Name war in der biblischen Zeit nicht wie bei uns ein leeres Wort, eine willkürliche Bezeichnung eines Dinges, sondern er stellte den Eindruck dar, den die Sache auf den Nennenden machte. So z. B. nannte Rachel ihren jüngsten Sohn בן אוני, Sohn meines Schmerzes, Jacob aber nannte ihn בן ימין Sohn des Alters. Unser Kapitel zeigt deutlich den Zusammenhang des Namens mit der Sache. Gott bringt alle Tiere zu Adam, daß er sehe, wie er sie nennen würde, und wie der Mensch ein lebendes Wesen nannte, also ward sein Name. Die Namen der Tiere spiegelten die Eindrücke wieder, die Adam bei deren Anblicke erhielt, und deshalb sollte dieser

Name ihnen bleiben. Daher kommt es auch, daß in der Genesis und auch sonst in der heiligen Schrift Personen und Orte die Namen wechseln, sobald sie in andere Beziehungen treten. Die nomina propria unterscheiden sich hiernach nicht wesentlich von den appellativa; der Unterschied besteht bloß in dem Umfang. Das appellativum dient vielen Wesen zugleich zur Unterscheidung von andern Wesen, während das nomen propr. ein Individuum von andern Individuen derselben Gattung durch ein ihm speziell eigentümliches Merkmal unterscheidet.

Hiernach können wir uns nicht damit begnügen, zu sagen: הויה ist nomen proprium des einzigen Gottes, da es doch keines Eigennamens bedurft hätte, um den einzigen Gott zu bezeichnen. Wir werden vielmehr mit unsern Weisen sagen: mit diesem Namen wird Gott nach denjenigen Prädikaten bezeichnet, welche in dem Begriffe מדת הרחמים zusammengefaßt sind, vermöge welcher Gott die Welt mit Liebe regiert, leitet und erhält. הויה heißt seinem Stamme nach „der Seiende“ (vgl. Ewald, Lehrb. 272). Der Stamm הוה kommt nur noch selten vor (Job 37,6; Jes. 16,4), dann in den abgeleiteten Substantiven הוה und הוה. Die Imperfektform der nom. propr. bedeutet das Dauernde, stets sich Wiederholende des im Stamme liegenden Begriffes; vgl. Ewald § 136 c. Die Erklärung des שם הויה liegt daher in dem Spruche von שמות רבה Kap. III. אמר הקב"ה למשה אמור להם אני שהייתי ואני הוא עכשיו ואני הוא לעתיד לבוא Er war, ist, und wird sein. Dabei wird aber Gott nicht eine Ewigkeit der Ruhe zugeschrieben, sondern unsere Weisen wollen hiermit sagen, daß Gott sich stets als mit und unter den Menschen seiend gezeigt hat. Die Schrift erklärt den שם הויה durch die Worte אהיה אשר אהיה. Die gewöhnliche Erklärung mit „ich bin, der ich bin“ paßt nicht zur Situation bei welcher dieser Name gebraucht wird. Wie sollte dieser Name, der das absolute Sein und die Unveränderlichkeit Gottes ausdrückt, den Israeliten die Hoffnung auf Rettung bringen. Fassen wir aber den שם הויה als „den mit den Menschen Seienden“, so stimmt dies genau mit dem, was Gott unmittelbar vorher zu Moses gesagt hat כי אהיה עמך. Gott ist mit den

Menschen, und das ist מדת הרחמים, der Inbegriff der Prädikate der Liebe und Gnade. Gott sagt aber an einer andern Stelle וחנתי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם. Gott spendet Gnade (חנון), aber diese gestaltet sich verschieden nach der Individualität desjenigen, der sie empfängt. Ebenso schützt Gott in seinem Erbarmen (רחום) den Menschen vor den Übeln, die ihn bedrohen; aber das Erbarmen ist der Person angemessen, der es zuteil wird. Ebenso sagt Gott auch hier אהיה אשר אהיה: Ich bin (d. h. stehe bei), was ich bin (wem ich beistehe). Onkelos übersetzt nach einer Lesart des Ramban: אהא עם מאן דאהא (Ich bin, mit wem ich bin), was ungefähr dasselbe sagt. Der Beistand Gottes entspricht stets den Personen, Zeiten und Verhältnissen. Gott war mit Israel in Ägypten und in der Wüste und im heiligen Lande, wo seine שכינה in ihrer Mitte thronte.

Aus dem bisher Gesagten ist zu ersehen, daß הויה eben der spezifisch israelitische Gottesbegriff ist, des Gottes, der sich nicht von der Welt fern hält, sondern mit den Menschen ist. אשגבהו כי הוא ידע שמי יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה. Weil er (der auf Gott Vertrauende) meinem Namen kennt, so geht die wahre Bedeutung meines Namens an ihm in Erfüllung; er ruft mich an, und ich erhöre ihn, mit ihm bin ich in der Not. השם ist der Gott, der sich Israel offenbart hat, der, wie Kusari 4,3 sagt, sich von dem durch philosophische Spekulation gefundenen Gott strenge unterscheidet. Der Gott der Philosophie ist ein solcher, der nichts nutzt und nichts schadet. Dieser existiert für die Menschen gar nicht, er weiß weder von ihren Gebeten und Opfern, noch von ihrem Gehorsam und Ungehorsam. Nicht also der Gott der Offenbarung. Er ist der wahrhaft Seiende (was im Hebräischen ungefähr heißt der Lebende; היה verwandt mit חיה). Er ist und lebt unter den Menschen, er tut ihnen seinen Willen kund, belohnt ihren Gehorsam und bestraft den Ungehorsam. Daher soll man, wie unsere Weisen bemerken, nur לשם המיוחד Opfer bringen, wie überhaupt im ganzen Pent., wo von Opfern die Rede ist, nur der שם הויה gebraucht wird; ebenso beim Gebete, wobei aber bemerkt werden muß, daß הָאלהים mit dem bestimmten Artikel, den bestimmten Gott der

Offenbarung bezeichnet und mitunter statt des שם הויה gebraucht wird.

Daß es gelingen wird, an jeder Stelle der Bibel den Grund zu finden, warum gerade der eine oder andere Gottesname zur Anwendung kommt, wollen wir nicht behaupten. Allein dies ist auch nicht nötig, da es uns genügt, an mehreren prägnanten Stellen nachzuweisen, daß die Namen השם und אלדים mit Absicht von ein und derselben Erzählung gebraucht werden, und daß demnach die Verschiedenheit der Gottesnamen nicht im entferntesten als Kriterium verschiedener Verfasser angesehen werden kann. Folgende Stellen sind in dieser Beziehung besonders lehrreich: 1. Gen. 7,16: Sie gingen in die Arche כאשר צוה אותו אלדים ויסגור ה׳ בעדו; 2. 9,26—27 ברוך ה׳ אלדי שם — יפת אלדים ליפת; 3. Gen. C. 22, vgl. oben Seite 275; 4. 28,20—22 אם יהי׳ אלדים עמדי — והיה ה׳ לי לא׳ וגו׳; 5. 30,23—24 אסף אלדים את חרפתי — לאמר יוסף ה׳ לי בן אחר; 6. Exod 3,4 וירא ה׳ כי סר לראות — ויקרא אליו אלדים מתוך הסנה; 7. Exod. 19,3 ומשה עלה אל האלדים ויקרא אליו ה׳ מן ההר.

Es ist ferner zu beachten, daß unter den Psalmen es ebenfalls viele gibt, die ausschließlich oder vorzugsweise den Gottesnamen השם, andere wieder, die den Namen אלדים gebrauchen. Zu letzteren gehören vorzugsweise Ps. 42—83, zu ersteren die übrigen Psalmen. Da wird doch niemand behaupten, daß keiner der Verfasser der Ps. 42—83 zugleich einen der übrigen Psalmen verfaßt habe. Vielmehr muß angenommen werden, daß ein und derselbe Psalmendichter in einem Ps. von Gott als אלדים und in einem andern von ihm als השם gesprochen habe; dasselbe tut nun auch die Thora. In dem ersten Abschnitt, wo die Schöpfung der ganzen Welt berichtet wird, heißt Gott אלדים, der Allmächtige, auf dessen Geheiß alles entstand, und der allen sein Maß und seine Schranken zugewiesen hat. In der Geschichte des Menschen dagegen heißt er הויה, der liebende mit dem Menschen seiende, den Menschen erziehende Vater. Indessen kommt anderswo beim Berichte über die Weltschöpfung auch der Name הויה vor, z. B. Exod. 20,11 כי ששת ימים עשה ה׳ וגו׳, wo ausdrücklich auf Gen. 1,1 ff. Bezug genommen wird. Später

konnte man allerdings auch sagen, ה׳שם hat Himmel und Erde geschaffen; hier aber, wo zum ersten Male von der Schöpfung erzählt wird, konnte der Schöpfer nicht als Gott des Menschen dargestellt werden. Auch konnte bei der Schöpfung des Menschen nicht gesagt werden בצלם השם (was auch niemals vorkommt), indem wohl der Mensch, von den die Attribute Gottes zusammenfassenden אלדים ein Abbild ist, aber nicht von der Persönlichkeit Gottes selbst, die durch das nom. propr. הויה vertreten ist. Im zweiten Abschnitt wird aber neben ה׳שם auch immer אלדים gesetzt, um anzuzeigen, daß הויה nicht, wie die Heiden dachten, bloß der Nationalgott der Hebräer sei, neben dem noch andere Elohims (אלהים אחרים) Platz hätten, sondern daß השם allein der Elohim ist, der auch die Welt geschaffen und dem alle Menschen in gleicher Weise untergeben sind. Indem aber hier Gott als der Gott des Menschen eingeführt wird, muß ארץ vor שמים stehen, denn als השם hat er erst die Erde und dann den Himmel gemacht, weil die Erde der Wohnsitz und der Hauptwirkungsort von השם sein soll. עיקר שכינה בתחתונים היתה Ber. rabba 19,6 und Parallelstellen (vgl. auch Hirsch).[1])

|||||||||||||||||||||

Die „Chuppah“.

Von Dr. Felix Kanter, Zwittau (Mähr.)

In vielen Ländern der Diaspora bildet die Chuppah, eine Art Baldachin, unter welchem der Trauungsakt vollzogen wird, einen integrierenden Bestandteil der Hochzeitsfeier und des

[1]) Es ist wohl nicht zufällig, daß im zweiten Abschnitt der Thora der doppelte Gottesname הויה אלדים gerade zwanzigmal vorkommt. Vielleicht sollte hier eine Schöpfungsgeschichte der sittlichen Weltordnung gegeben werden, wie im ersten Abschnitte die Schöpfung der natürlichen Weltordnung erzählt wird. Wenn in letzterer עשרה מאמרות vorkommen, so erscheint in ersterer Gott 20mal als השם אלדים, als derjenige, der das Gute belohnt (נאמן לשלם שכר) und das Böse bestraft (דיין ליפרע), vgl. meinen Kommentar zu Lev. I 99. — Über Exod. 6,3 (ושמי ה׳ לא נודעתי) in einem späteren Artikel.

Trauungsaktes. In diesen Ländern ist die Chuppah das Ziel der Sehnsucht aller Heiratsfähigen und Heiratslustigen beiderlei Geschlechts. Wie die deutsche Jungfrau sich wünscht, unter die Haube zu kommen, so wünscht sich das heiratslustige jüdische Mädchen, „unter die Chuppah zu kommen“. Der heiratslustige junge Mann wünscht sich hingegen „unter der Chuppah zu stehen“ und die Eltern „ihr Kind unter die Chuppah zu führen[1])“.

Die Institution der Chuppah als wesentlicher Bestandteil der Hochzeitsfeier ist uralt. In der Thora kommt zwar der Ausdruck Chuppah nicht vor[2]), hingegen einige Male in den Propheten und Hagiographen. Den Aufgang der Sonne vergleicht der Psalmist mit einem Bräutigam, der die Chuppah verläßt, woraus scheinbar hervorgeht, daß die Chuppah als der Aufenthaltsort des Bräutigams bezeichnet wurde[3]). In Joel heißt es eher umgekehrt: „Es verlasse der Bräutigam sein Gemach und die Braut ihre Chuppah“ (Kap. 2,16). Die Chuppah scheint daher ein Gemach gewesen zu sein, das für Bräutigam und Braut hergerichtet war und beiden Neuvermählten als Aufenthaltsort diente[4]). Sehr häufig ist in der Mischnah[5]) von Chuppah die Rede und am häufigsten im Talmud.

---

[1]) Dieser Ausdruck ist übrigens auf eine talmudische Redewendung zurückzuführen. Vgl. עיילִיה לחופה „er führte ihn in die Chuppa“ (Berachot 25 b), הכנסת כלה לחופה (Sukka 49 b), מכניסין וגו׳ ואת החתן לחופה (Kethuboth 3 b), לא להכניס את בני לחופה וגו׳ (Lev. R. 20), woraus übrigens hervorgeht, daß nicht immer die Väter (die Eltern) ihre Kinder zur Chuppah führten.

[2]) Zu מפים וחפים (I. B. M. K. 46,21) bemerkt der Talmud (Sota 36 b), Benjamin habe einen seiner Söhne חפים genannt zur Erinnerung an seinen verschollenen Bruder Josef הוא לא ראה בחופתי ואני בחופתו.

[3]) Vergl. קול חתנים מחפתם.

[4]) Dieses Gemach scheint in der Regel der Vater des Bräutigams hergegeben zu haben. Vgl. משל לאדם שעשה חופה לבנו (Sanhedrin 108 a und v. a. St.) Die Mutter Moses machte ihm eine Chuppah, da sie sprach: שמא לא אזכה בחופתו (Sota 12 b). Vgl. auch Chullin 83 a.

[5]) Vgl. בן י״ח לחופה, ferner Sota 8, 7 und 9, 14. Hier wird חופה auch אפיריון genannt. Maimonides (im פירוש המשניות) übersetzt אפיריון mit אהל. Vgl. auch הושיבה באפיריון (Sota 12 a). Vgl. auch den רא״ש

Um so auffallender ist es, daß man in Süddeutschland die Institution der Chuppah überhaupt nicht kennt. In Wolffs Agende wird auf diesen deutschen Brauch (מנהג אשכנז) hingewiesen und bemerkt, daß in vielen Gemeinden an Stelle der Chuppah das Brautpaar in einen Tallis gehüllt wird, und zwar vor Überreichung des Eherings (קידושין). Auffallender ist es, daß selbst, wie Schreiber dieses vor einigen Jahren Gelegenheit hatte, sich zu überzeugen, streng konservative Rabbiner in Süddeutschland Trauungen ohne Chuppah vollziehen, obgleich in der ברכת אירוסין ausdrücklich auf die Chuppah hingewiesen und in dieser ברכה die חופה sogar vor den קידושין erwähnt wird[1] und obgleich die Institution der Chuppah im שולחן ערוך ausdrücklich erwähnt wird[2]. Es entsteht somit die Frage: worauf ist dieser deutsche Brauch (מנהג אשכנז) zurückzuführen und wo und wodurch wird er begründet? Es sei gleich bemerkt, daß schon der קרבן נתנאל zum רא"ש (Kethuboth 7 b) unter Berufung auf den רי"ף und R. Hai Gaon behauptet, daß jetzt die Chuppah nicht mehr üblich ist (שאינה נעשה עכשיו). Der Grund wird dort nicht angegeben und es ist auch nicht ersichtlich, wann und warum sie abgeschafft wurde. Zu Lebzeiten Raschis war noch die Chuppah Brauch; denn Raschi s. v. אבל עושה (Sota 49 b) übersetzt פרפיר mit כיפה und bemerkt dazu של מעגלי עץ כמו שאנו עושין ותולין בה וכו' כמו שאנו עושין. Diese כיפה ist mit der in der Mischna (a. a. O.) erwähnten חופת חתנים nicht identisch. Maimonides (siehe פירוש המשניות z. St.) übersetzt אפיריון mit אהל und bemerkt dazu: והתירו שתצא הכלה בזה האהל וכו'. Der רא"ש zu Sukka 25 b beruft sich auf

---

zu Sukkah 25 b ונוהגין באשכנז שעושין אפריון למושב החתן והכלה והוא נקרא חופה.

[1] Vgl. Kethuboth 7 b f. Vgl. auch den רא"ש z. St. Interessant ist übrigens die Bemerkung des רא"ש, welche lautet: והזכירו בו איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקידושין שלא יטעה אדם לאמר שהברכה של קידושין נתקנה להתירה לו לכך הזכירו חופה לאמר דדוקא ברכת הופה היא המתרת הכלה.

[2] Im Schulchan Aruch (Jore Deah 342) ist eine ganze Abhandlung über einen Todesfall nach getroffener Vorbereitung zur Chuppah. Von anderen Stellen des Schulchan Aruch soll noch hier die Rede sein.

den מנהג אשכנז und bemerkt ונוהגין באשכנז שעושין אפריון למושב החתן והכלה והוא נקרא חופה. Im שולחן ערוך (אה"ע סימן י"א) heißt es, man stelle die Chuppah unter freiem Himmel[1]) auf als Symbol für die Neuvermählten שיהיה זרעם ככבבי השמים.

Immerhin bleibt die Frage offen, worauf der oben erwähnte מנהג אשכנז, der die Chuppah nicht kennt, zurückzuführen sei. Um diesen מנהג zu begründen, sei gleich bemerkt, daß nach dem Talmud die Chuppah gleichsam den Schlußakt der Hochzeitsfeier bildete. Nur versteht der Talmud unter Chuppah etwas ganz anderes als der Schulchan Aruch. Nach dem Talmud ist die Chuppah ein Gemach, nach dem Schulchan Aruch ist es eher ein Baldachin, gleichsam als Symbol eines Gemaches. Die חופת חתנים wurde schon zur Zeit des Talmuds abgeschafft (vgl. אף על חופת חתנים גזרו, Sota 49b) und an ihre Stelle trat die פפירית, die Raschi mit כיפה של מעגלי עץ übersetzt, also unser üblicher Chuppah-Baldachin. Ferner ist zu bemerken, daß Mischnah und Talmud unter Hochzeit oder Trauung etwas ganz anderes verstanden haben als wir[2]). Der eigentliche Trauungsakt fand gleich nach der Verlobung (קידושין) statt. Gleich nach der Verlobung galt die Braut in vieler Hinsicht als die Frau ihres Verlobten. Man gab ihr nur eine Frist von 12 Monaten, um ihre Ausstattung zu besorgen. Nach dieser Frist fand die Chuppah statt, d. h. das Zusammenführen des

[1]) Aus einer andern Stelle geht jedoch hervor, daß die Chuppah in der Synagoge aufgestellt wurde. In Jore Dea 391, 3 heißt es: Einem אבל ist es gestattet, die Chuppah zu besuchen, die in der Synagoge aufgestellt ist, um die ברכות zu hören. In בית שמואל zu אה"ע heißt es גיטין וקדושין רגילין וגו׳ בביהכנ"ס. Aus Tossafot s. v. אין שמחה (Sukka 25 b) ist ersichtlich, daß ursprünglich die Trauungen im geschlossenen Raume stattfanden; nur wenn ein großer Andrang war, fand die Trauung unter freiem Himmel statt.

[2]) Vgl. Tossaphot a. a. O. Unter Chuppah ist der Aufenthaltsort des Bräutigams und der Braut zu verstehen (מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה שאין דעתו להניח חופה אלא כדי לאכול בסוכה ואחר כך חוזר לחופתו אבל אם הולך לבית אחר וכו׳ גם שם נקראת חופה. Daraus geht deutlich hervor, daß unter Chuppah der Ort zu verstehen ist, wo die eigentliche Hochzeitsfeier stattfindet, nicht aber der Baldachin. Vgl. auch den Talmud (a. a. O.) וליעבדו חופה בסוכה und die Antwort darauf.

Brautpaares in das für es (in der Regel vom Vater des Bräutigams) hergerichtete Hochzeitsgemach statt. Von diesem Momente galt die Braut in jeder Hinsicht als die Gattin ihres Bräutigams[1]). Die Verlobung (אירוסין), die mit den קידושין verbunden war, und die eigentliche Trauung (חופה) verhielten sich zueinander wie etwa die Ziviltrauung zu der religiösen Trauung. Jene vollzieht sich in aller Stille, während die religiöse Trauung meistens sehr feierlich, unter allgemeiner Anteilnahme vor sich geht. Die Verlobung (אירוסין und קידושין) ging in aller Stille vor sich, gleichsam im internen Familienkreise, während die Chuppah eine öffentliche Feier bildete. Nach der Chuppah galt das Brautpaar auch offiziell als Gatte und Gattin.

Später wurde bekanntlich dieser Brauch aufgehoben. Man unterschied Verlobung und Trauung. Die Verlobung bestand in einem gegenseitigen Versprechen, während die Trauung (die קידושין) den eigentlichen Trauungsakt bildete. Nach den קידושין galt erst die Braut als die Frau des ihr angetrauten Gatten. Für die Funktion, die religionsgesetzlich die Chuppah zu üben hat, ist יחוד eingetreten. Die Erinnerung an die frühere Chuppah hat nun der Brauch des Baldachins mit den Chuppastangen deutlicher festgehalten. Sie ist aber in der Umhüllung mit dem Tallis auch noch zu erkennen, wenn hier auch das Symbol sich von dem ursprünglichen Akt recht weit entfernt hat.

||||||||||||||||||||||

Volkskundliches zur Exegese.

Von Geh. Regierungsrat Prof. Dr. J. Barth.

I. Die kriegsgefangene Frau.

Die Stelle וְגִלְּחָה אֶת־רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת־צִפָּרְנֶיהָ, Deuteronomium 21, 12 handelt bekanntlich von der kriegsgefangenen Frau, die der Sieger nach Ablauf eines Jahres sich zur Frau nehmen darf. In welcher Absicht aber sie vorher ihr Haar

[1]) Vgl. רא"ש zu Kethuboth 7b. לכך הזכירו חופה לומר דדוקא ברכת חופה היא המתרת הכלה וכו". Vgl. auch die הגהה z. St.

abschneiden soll und was das וְעָשְׂתָה אֶת־צִפָּרְנֶיהָ bedeute, war schon in alter Zeit strittig und ist es bis heute geblieben. Im Sifrē zur Stelle erklärt R. Eliēzer diese Worte „sie soll ihre Nägel schneiden" (תקוץ); R. Akība dagegen „sie soll sie lang wachsen lassen (תגדל). R. Eliezer weist zum Beleg für seine Deutung auf die Stelle 2. Sam. 19,25 hin, wo וְלֹא עָשָׂה שְׂפָמוֹ (לא עשה רגליו) sicher bedeutet „er hatte seinen Bart (aus Trauer) nicht geschnitten". Das Targum Onkelos, Raschi und Ibn Ezra zu unser Stelle folgen R. Akība. Dagegen Ramban erklärt den Belegvers R. Eliēzers für „einen großen Beweis" und erklärt daher mit diesem „sie soll ihr Haar abschneiden". Die Vorschrift soll nach Raschi, Ibn Ezra dazu dienen, die Frau durch die langwachsenden Nägel und das geschorene Haar in den Augen des Siegers häßlich erscheinen zu lassen; nach Ramban soll das geschorene Haar ein Zeichen ihrer Trauer um ihre Eltern sein (wie גָּזִּי נִזְרֵךְ Jer. 7,29, וַיָּגָז אֶת רֹאשׁוֹ Hiob 1,20 und anderer Stellen); ebenso müsse das Schneiden der Nägel als Akt der Trauer angesehen werden, weil die heidnischen Frauen sonst immer ihre Nägel wachsen ließen und mit Farbe bemalten[1]). Dieser letzteren Deutung folgen auch neuere christliche Erklärer, z. B. Bertholet, aber unter ausdrücklichem Zugeständnis, daß das Abschneiden der Nägel als Trauerritus sonst nicht nachweisbar sei.

Zum Verständnis der voliegenden Vorschrift führt meines Erachtens eine uralte semitische Sitte, die bei den alten Arabern vielfach geübt wurde. Wenn man im Kampfe einen Feind in seine Gewalt bekommen hatte und wieder frei gab, so schnitt man ihm eine Stirnlocke ab. Dadurch kam zum Ausdruck, daß er Sklave des Siegers geworden. So nahm z. B. in der Schlacht von Buʿāth der Jude al-Zubeir b. Ijās einen arabischen Gegner gefangen, schnitt ihm die Stirnlocke ab, ließ ihn aber dann aus Großmut frei laufen[2]). Eine ganze Reihe solcher Fälle vom Abschneiden der Stirnlocke bei Kriegsgefangenen ließe sich

---

[1]) Noch heute bemalen die Araberinnen ihre Nägel mit Hennā.

[2]) Ibno'l Athiri chronicon I 511 unten.

weiter anführen; es genüge aber hier noch ein einziger. Ein arabischer Krieger hatte im Kampfe den Sohn des Königs von Hīra am Euphrat gefangen genommen und wollte ihm die Locke abscheren. Aber der Prinz weigerte sich dessen und sprach: „Den Königen schneidet man nicht die Haare ab"; darauf ließ ihn jener frei weggehen[1]). Hieraus ergibt sich, daß das Haarabscheren ein symbolischer Akt für den Verlust der Selbständigkeit, für die Stellung eines Unterworfenen und Sklaven war. Ein alter Dichter rühmt daher als Siegestaten seines Stammes: „Wir sind bekannt dafür, daß wir unaufhörlich gegen Könige kämpfen und Stirnlocken abschneiden"[2]). Wie uralt und weit verbreitet diese Symbolik des Haarschneidens ist, dafür einige Belege aus den entlegensten Kulturkreisen. In den Familiengesetzen der Sumerer, der vorsemitischen Bewohner Babyloniens, heißt es: § 1. Wenn ein Sohn zu seinem Vater spricht, Du bist nicht mein Vater, so soll er ihm das Stirnhaar schneiden, eine Sklavenmarke ihm einprägen, auch darf er ihn um Geld verkaufen[3]). — Hier ist wieder die Haarschur deutlich mit dem Versetzen in den Sklavenstand verbunden. Nach § 2 soll auch demjenigen, der zu seiner Mutter sagt, Du bist nicht meine Mutter, das Stirnhaar abgeschnitten werden. — Bei verschiedenen indogermanischen Völkern wird der Gegensatz zwischen Freiheit und Knechtschaft durch wallendes und geschorenes Haupthaar bezeichnet, auch bei Frauen; angelsächsisch sagt man: „eine Freie, eine Lockenträgerin[4]). Bei den Germanen wurde dem freigelassenen Knecht eine Locke geschoren[5]), wie bei den Arabern dem freigelassenen Gefangenen, offenbar um ihn als ehemaligen Sklaven des Herrn zu bezeichnen. Ebenso wurde

---

1) Daselbst 487,7.

2) Tebrīzī zur Hamāsa 386, Z. 16.

3) Vgl. M. Schorr in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 18 (1904) S. 234.

4) Vgl. hierzu Schrader, Reallexion der indogermanischen Altertumskunde 318.

5) J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer I 202.

bei den alten Germanen demjenigen, der adoptiert wurde, das Haar geschoren[1]), gewiß um ihn als Eigentum des neuen Herrn kenntlich zu machen. Da es sich nun in Deuteron. 21, 12 um eine Kriegsgefangene handelt, wie an allen oben aus der arabischen Literatur genannten Stellen, so dürfen wir erschließen, daß auch dort das Abschneiden der Haare bedeutet, daß die Frau ihre Selbständigkeit verloren hat und dem neuen Herrn unterworfen ist. Wie man einen solchen Gefangenen bei Arabern und Germanen nach dem Abschneiden der Haare freiließ, so wird auch bei der kriegsgefangenen Frau das Haarsymbol bedeuten, daß sie zuvor Gefangene war, wenn ihr Besieger sie auch jetzt frei macht und zur Frau nimmt.

Es bleibt die Frage, wieso das Scheren[2]) der Nägel in dieser Bedeutung in Verbindung mit dem Haarscheren gebracht ist? Dafür dürfte gleichfalls aus einer Parallele in der arabischen Literatur (mir ist nur diese einzige Stelle hierfür bekannt) die Lösung zu gewinnen sein. Bei dem Historiker Dînawerî[3]) findet sich ein Bericht darüber, wie einst in früherer Zeit die Stämme Jemens und die ostarabischen Rabiʿa-Gruppen ein Bündnis miteinander geschlossen hätten. Es kommt nicht darauf an, ob jenes Eingehen des Bündnisses historisch ist oder nicht. Die Zeremonien, die in dem Bericht erwähnt werden, sind jedenfalls die, die bei solcher Gelegenheit üblich waren. Hier heißt es nun: Sie hätten das Bündnis vor einem König geschlossen; dieser habe die Haare ihrer Stirnlocken abgeschoren und von ihren Fingern die Nägel abgeschnitten, beides in ein Bündel gelegt und dieses unter tiefes Wasser im Grunde des Meeres vergraben. — Hier sind also beides symbolische Akte, das Abschneiden der Haare und der Nägel ebenso miteinander verbunden, wie in Deuteron. 21,12. Der Sinn ist hier der gleiche wie beim Abschneiden der Haare des Gefangenen: beide Parteien begeben sich ihrer freien Be-

[1]) Daselbst S. 146.

[2]) Diese Bedeutung ist auf Grund des parallelen עָשָׂה in וְלֹא עָשָׂה שְׂפָמוֹ mit Ramban als die bestbezeugte anzusehen.

[3]) Ed. Girgass S. 353.

stimmung; sie unterwerfen sich der Gewalt, die das Bündnis bedingt, und verlieren ihm gegenüber ihren freien Willen und ihre Selbstbestimmung, wie die kriegsgefangene Frau gegenüber dem, in dessen Besitz sie gekommen ist.

Das folgende וְהֵסִירָה אֶת שִׂמְלַת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ besagt, daß ihr Besieger und Herr, nachdem sie durch das Abschneiden der Haare und Nägel symbolisch als ihm unterworfen gekennzeichnet ist, sie nicht als Sklavin behandeln, sondern aus freiem Willen zu seiner Frau erheben will, so wie man den kriegsgefangenen Mann, nachdem man ihm die Stirnlocke abgeschnitten und als Unterworfenen gekennzeichnet hatte, in Freiheit setzte.

II. Vom Verbrennen bei Toten und Verbrennen der Toten.

Bekanntlich bestand die Sitte, beim Tode von Königen allerlei Dinge zu verbrennen. Vom König Asa wird so in 2. Chron. 16,14 berichtet, sein Grab sei mit Gewürzen gefüllt gewesen [oder er habe es damit füllen lassen] „und man machte für ihn eine große Verbrennung“ וַיִּשְׂרְפוּ לוֹ שְׂרֵפָה גְדוֹלָה. — Umgekehrt wird über Jehôram 2. Chron. 21,19 erzählt, „sein Volk habe (wegen seines schlechten Lebenswandels) keine Verbrennung zu seinen Ehren veranstaltet, wie sie bei seinen Vätern geschehen war“. — Dem König Zidkia verheißt Jeremia (Kap. 34,5), „Du wirst in Frieden sterben und man wird für Dich Verbrennungen vornehmen, wie sie für Deine Väter, die früheren Könige, geschehen sind“. — Welcher Art diese Verbrennungen waren, wird in der Bibel nicht berichtet, außer etwa an der Stelle 2. Chron. 16,14, wonach bei Asa das Grab mit Gewürzen gefüllt war, demnach vermutlich eben diese abgebrannt wurden. Eine Bestätigung hierfür ist in einem Berichte des Josephus zu finden, nach welchem bei der pompösen Leichenfeier des Herodes 500 Sklaven und Freigelassene dem Paradebette mit Spezereien (also mit angezündeten Gewürzen) vorangegangen seien (Josephus, Antiqu. XVII 8,3; bellum Iud. I 33,9).

Die Tōseftā (Sabbat 8,18) und Bāraitā (Abodā zārā 11a), Sanhedrin 52b behandeln diesen Gebrauch. Er wurde nach

der Toseftā bei Königen und beim Nāsī ausgeübt, jedoch nicht bei Privatleuten; beim Tode von R. Gamaliel I habe der Proselyt Onqelos für mehr als 70 tyrische Minen Werts verbrennen lassen. Es seien bei Königen ihr Bett und ihre Gebrauchsgegenstände verbrannt worden [1]). Daß die Sitte auch bei den Heiden verbreitet war, ist den jüdischen Quellen bekannt; da sie aber in Jeremia 34,5 als jüdische genannt werde, so sei sie nicht als heidnische anzusehen (שורפין על המלכים ולא מדרכי האמורי.

Während wir nun alle diese Zeugnisse nur aus alter Literatur kennen und dieser Gebrauch sonst ausgestorben zu sein scheint, ist es von hohem Interesse, daß wir jetzt durch einen Reisebericht ihn als einen noch heute lebendigen bezeugt sehen. Von den Tigrē-Stämmen in Abessinien, die bekanntlich eine semitische Sprache besitzen und viele semitische Volkssitten aufweisen, berichtet E. Littmann [2]), daß, wenn ein Toter in das Leichentuch eingeschlagen ist, man ein Stück dieses Tuches aufreißt, dann wohlriechendes Wasser auf den Leichnam sprengt und auf einem nahe dabeistehenden Tisch von Ton Weihrauch abbrennt. Es geschieht dies dort bei jedem Gestorbenen, während es bei den Juden nur bei Königen und dem Nāsī als Auszeichnung üblich war; denn es wird hier immer nur von solchen und in Jeremia 34,5, 2. Chr. 21,19 offenbar als ein Vorrecht der Könige berichtet. Aber ihrem Charakter nach ist die Sitte die gleiche. Wie dort Spezereien abgebrannt werden, geschah es einst auch in pomphafter Menge bei Herodes. Vielleicht wurden bei den jüdischen Königen noch ihre Gebrauchsgegenstände außer den Spezereien verbrannt.

Bei diesem Anlaß sei noch ein Wort zur Frage der Leichenverbrennung hinzugefügt. Daß eine solche in Israel ein unerhörtes Verfahren war, wird von allen unbefangenen Bibelkennern zugestanden angesichts der zahllosen Berichte

[1]) Tōseftā a. a. O.

[2]) Tales, customs . . of the Tigrē-tribes II 258.

„er starb und man begrub ihn“, dem Gebot „begraben sollst Du ihn an demselben Tage“ Deut. 21,24 und and. m. Der einzige Fall des Verbrennens des Leichnams Sauls und seiner Söhne 1. Sam. 31,12 ereignete sich, als die Philistäer dieselben vorher an der Mauer von Beth Scheān aufgehängt und hierdurch geschändet hatten. In diesem Fall holten „die Kriegsmänner“ (כָּל־אִישׁ חַיִל) dieselben von dort herunter und verbrannten die Leichname[1]), die vermutlich durch Gewürm entstellt waren [so D. Kimchi]. Das Verhalten einer Soldateska in einem Kriegsfalle hat aber keine Bedeutung für die Eruierung der religiösen Satzung. D. Kimchis Erklärung für diesen Ausnahmefall ist durchaus einleuchtend. Selbst in diesem vereinzelten Ausnahmefall heißt es: „Und sie nahmen ihre Gebeine und begruben sie unter der Terebinte in Jabesch.“ — Ein unzweideutiger Ausdruck dessen, was selbst im Krieg als religiöse Satzung in Israel galt, ist das bekannte Wort des Amos (2,1), der es Moab als ein schweres Verbrechen anrechnet, daß es die Gebeine des Königs von Edom, also auch nur eines Feindes, zu Kalk verbrannt hat.

Schon darum kann die Stelle Amos 6,10, wo bei der Schilderung einer Kriegsepidemie in Ephraim gesagt ist וּנְשָׂאוֹ דּוֹדוֹ וּמְסָרְפוֹ לְהוֹצִיא עֲצָמִים מִן הַבַּיִת, nicht bedeuten „es wird ihn sein Oheim und Verbrenner aufheben, um die Gebeine aus dem Haus zu tragen“. Denn es könnte schon an sich natürlich nicht derselbe Prophet hier etwas als selbstverständlich in Israel geschehend prophezeien, was er den Moabitern als schwerstes Verbrechen anrechnet, wofür er jenem Volke sogar den Untergang angedroht hat (2,2). Es ist aber auch sprachlich eine solche Deutung unmöglich. Was das Wort וּמְסָרְפוֹ bedeutet, ist zwar nicht ganz unzweifelhaft[2]), daß es aber

[1]) Der Annahme, daß man auch hier „ihnen zu Ehren“ eine Verbrennung von Gegenständen veranlaßt habe (Targum, Raschi) steht der Wortlaut וַיִּשְׂרְפוּ אוֹתָם [nicht לָהֶם] entgegen.

[2]) Das Zusammenstehen von דּוֹדוֹ וּמְסָרְפוֹ legt die Bedeutung „Verwandter“ od. dgl. nahe. So fassen es auch die Septuaginta und Peschittā. — Juda ibn Koreisch, der Anfang des 10. Jahrhunderts in

nicht besagen kann, „sein Verbrenner“ ist ganz sicher. Denn 1. Das betreffende Verbum heißt bekanntlich שָׂרַף, nicht סָרַף; in althebräischer Periode wechselt aber ein שׂ an erster Stelle der Wurzel fast niemals mit ס, beides sind ganz verschiedene Laute. 2. Entscheidend ist, daß selbst von שׂרף nur das Kal, niemals aber und nirgendwo ein Piel dafür auftritt, welches doch in מְסָרֵף vorliegt[1]). Diese beiden sicheren Tatsachen zusammen schließen auch von sprachlicher Seite her die Bedeutung „sein Verbrenner“ unzweifelhaft aus. Es ist daher geboten, auch den Propheten Amos als Kronzeugen für die Leichenverbrennung endgültig in Ruhe zu lassen.

Die Beurteilung des Judentums in Lessings Drama „Nathan der Weise“.

Von Dr. I. Heinemann, Frankfurt a. M.

Eine Behandlung von Lessings „Nathan“ im Rahmen einer Zeitschrift, die der Erörterung jüdisch-religiöser Probleme gewidmet ist, kann selbstverständlich nicht eingehen auf die hohe Bedeutung des Werkes als des edelsten Dokumentes der Toleranzbewegung des 18. Jahrhunderts, welches den Gegnern unserer menschlichen und bürgerlichen Gleichstellung für alle Zeiten den Makel sittlicher Minderwertigkeit aufgeprägt hat. Nur insofern kann diese Bedeutung gestreift werden, als sie in jüdischen Kreisen nicht nur vollberechtigte Dankbarkeit,

---

Marokko lebte, also Arabisch aus lebendigem Gebrauch konnte, faßt es als „mütterlicher Oheim“, was Ibn Ezra nach ihm zitiert (auch D. Kimchi führt es an). Ähnlich erklärt Ibn Ganāch es als „Verwandter“. — B. Felsenthal (in „Semitic studies in memoriam of A. Kohut S. 133—137) unterstützte diese Deutung durch den wichtigen Nachweis, daß in Schriften der Karäer, die vielleicht den Ibn Koreisch nicht gekannt haben, in solchen Zusammenhängen, die mit unserer Stelle nichts zu tun haben, מסרף zweimal als „Mutterbruder“ gebraucht wird.

[1]) Schon der feinsinnige Ibn Ezrā weist hierauf hin.

sondern darüber hinaus ein günstiges Vorurteil in Bezug auf die Stellung des Stückes zur jüdischen Religion erweckt hat. Man kann sich nicht gut vorstellen, daß ein Drama von solch freundlicher Stellung zu den Interessen der Judenheit dem Judentum als Religion anders als günstig gegenübertreten sollte. Und doch bedarf diese Frage eingehender Prüfung. Nicht selten haben Vorkämpfer unserer Gleichberechtigung, Nichtjuden und Juden, über unser Bekenntnis recht unrichtig geurteilt. Und Lessings Drama ist mehr als ein Drama der Toleranz. Es enthält eine sehr bestimmte Stellungnahme zu den positiven Religionen, insbesondere allerdings zum Christentum. Wie urteilt es über das Judentum? Können wir Lessings Stellungnahme billigen? Und wenn nicht, was haben wir seiner Beweisführung entgegenzustellen?

Man lehne diese Fragestellung nicht mit dem Hinweise ab, es habe uns Juden nicht zu kümmern, was der und jener auf anderen Gebieten bedeutende Nichtjude über unsere Religion gedacht habe. Ganz abgesehen von theoretischen Erwägungen — unsere Jugend beschäftigt es durchaus, was uns der genialste Kritiker der Deutschen über religiöse Fragen zu sagen hat, und sie wird gelegentlich durch seine Gedankengänge, wie die Erfahrung lehrt, recht stark beeinflußt. Durch seine freundliche Stellung zu unseren Interessen gewinnt Lessing besonders leicht unser Ohr; und je deutlicher der reine Adel sittlicher Gesinnung aus seinem Werke spricht, um so maßgebender erscheint idealgesinnten jungen Menschen sein Urteil. Es genügt daher nicht, darauf hinzuweisen, daß Lessing als Nichtjude unmöglich in jüdisches Empfinden vollkommen eingedrungen sein kann, daß er das Judentum, namentlich seine nachbiblische Geschichte und seine Religionsphilosophie, nur sehr ungenau kannte, und daß er mit den Maßstäben seiner Zeit, des rationalistischen 18. Jahrhunderts, gemessen hat. Es gilt vielmehr, die Anschauung, wie sie im „Nathan“ zutage tritt, wiederzugeben und im einzelnen nachzuweisen, in welchen Punkten der Nichtjude und der Rationalist zu Schlüssen gelangt ist, die wir nicht billigen können.

Oder ist Lessings Stellungnahme so freundlich, daß wir ihr nichts hinzuzufügen haben?

Gewiß ist zu beachten, daß Lessing einen Juden als Träger reinster Humanitätsideale hinstellt, und zwar einen Juden, der mit Andersgläubigen verkehrt, diese Ideale aber offenbar nicht von Christen übernommen hat. Man kann also nach Lessing zu vollendeter Gottergebenheit kommen, ohne durch das Christentum irgendwie beeinflußt zu sein. Es ist nicht wahr, daß man „nur durch Vermittlung des Sohnes zum Vater komme". Die Türe zum Vater steht jedem offen, auch dem Juden.

So selbstverständlich dies uns erscheint, so wenig dem Christen. Den Glauben an die alleinseligmachende Kraft der christlichen Religion läßt ja auch die moderne christliche Theologie nicht völlig fallen; er tritt vielfach noch in der Form auf, daß wahre und echte Religiosität zwar auch außerhalb des Christentums, aber doch nur unter seinem unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß gedeihen könne. So kam man denn zu der vorwurfsvollen Frage, ob sich Lessing bewußt war, daß er Nathan, den Juden, „aus dem Schatz christlicher Bildung erschuf". Und schlimmer noch als der Vorwurf ist die Verteidigung, die man wohl versucht hat: Lessing habe einen Juden zum Träger seiner Ideale gemacht, um zu zeigen, daß man auch von dem Boden der stolzesten, exklusivsten Religion aus zu Selbstüberwindung und Humanität gelangen könne.

Gegen diesen Gedankengang ist nun aber zu betonen, daß Lessing dessen Voraussetzung nie und nirgends geteilt hat. Niemals hat er zugegeben, daß das Christentum in irgendwelchem Sinn die einzige Quelle reinen religiösen Empfindens sei. Und unter den Vorwürfen, die er gegen das Judentum erhebt und auf die wir noch zurückkommen, befindet sich nirgends derjenige besonderer Unduldsamkeit. Vielmehr hat der Dichter mit unverkennbarer Absicht den christlichen Wahn, die bessere Religion oder auch nur den „erträglicheren Aberglauben" (IV 4) zu besitzen, bekämpft. Die Angriffe, die er gegen das christliche Dogma richtet, und die Figuren des Patriarchen und der

Daja beweisen deutlich, daß nach seiner Meinung das Christentum dem Erwerb der Humanität keine geringeren Schwierigkeiten entgegensetzt als irgend eine andere Religion.

Begreiflicher erscheint es uns, daß man in Hinblick auf die letztangeführten Momente angenommen hat, Lessing habe in seinem Drama geradezu das Judentum auf Kosten des Christentums verherrlichen wollen. Dies ist von verschiedenen Seiten behauptet worden; ein antisemitisches Bilderbuch, das man eine Zeitlang auf Barmizwa-Tischen nicht selten sah, die sogenannte deutsche Literaturgeschichte von Koenig, beruft sich für diese ihre Behauptung auf — den „Israelit“. Aber auch diese Auffassung hält näherer Betrachtung nicht stand. Ganz abgesehen davon, daß Lessing gleichzeitig in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ in dem stärkeren Hervortreten der Unsterblichkeitslehre einen Vorzug des Christentums vor dem Judentum zu sehen glaubte, macht der Dichter den Hauptvorwurf, den er gegen die drei Religionen erhebt, denjenigen des „Stolzes“, dem Judentum nicht minder als den anderen Bekenntnissen, ja, er meint, daß das Judentum diesen Stolz zwar nicht stärker, aber früher als die anderen Religionen gezeigt habe.

> Wißt Ihr, Nathan, welches Volk
> zuerst das auserwählte Volk sich nannte? . . .
> Wie, wenn ich dieses Volk nun zwar nicht haßte,
> doch wegen seines Stolzes zu verachten
> mich nicht entbrechen könnte? Seines Stolzes,
> den es auf Christ und Muselman vererbte,
> nur sein Gott sei der rechte Gott? . . .
> Wenn hat und wo die fromme Raserei,
> den bessern Gott zu haben, diesen bessern
> der ganzen Welt als besten aufzudringen,
> in ihrer schwärzesten Gestalt sich mehr
> gezeigt als hier, als jetzt?

Diesem Vorwurf entspricht auch das Verhalten der drei Brüder in der Ringfabel. Sie benehmen sich alle gleich, einer so lieblos wie der andere. Ob der rechte Ring verloren ging oder

nicht — unter den gegenwärtigen Inhabern erscheint keiner würdig, sein Träger zu sein. Das Ziel der Humanität ist freilich für die Anhänger jeder Religion erreichbar: aber es kann nach dem Dichter aus keiner Religion unmittelbar geschöpft, muß vielmehr im Kampfe gegen Engherzigkeit und Unduldsamkeit der Religionen erreicht werden.

Denn die Idealgestalten, die man als Vertreter der Religionen angesprochen hat (Nathan, Templer, Saladin), stehen in Wirklichkeit sämtlich innerlich abseits ihrer Bekenntnisse. So wenig wie der Sultan, der an Mischehen zwischen Christen und Mohammedanern keinerlei Anstoß nimmt und nicht mit „glatten Steinen", sondern mit den vom Koran verbotenen Figuren Schach spielen will; so wenig wie der Ritter, der sein Zölibatsgelübde durch die Ehe mit einer Jüdin brechen will, — ebensowenig ist Nathan als Vertreter seiner Religion gemeint. Er hat Recha „ohne Schweinefleisch" erzogen, aber sie „von Gott nicht mehr noch weniger gelehrt, als der Vernunft genügt", d. h., ihr keinen Offenbarungsglauben als verbindlich hingestellt. Gegen die schweren Vorwürfe des Tempelherrn nimmt er seinen Glauben nicht in Schutz; vielmehr zeigt er durch die Antwort: „Verachtet mein Volk, soviel Ihr wollt", daß er sie für vollkommen verdient hält. Gewiß trägt er Züge Moses Mendelssohns, — wie der Patriarch solche des Hauptpastors Göze, von dem noch die Rede sein wird. Aber so wenig wie dieser (auch nach Lessings Meinung) zum Meuchelmorde angestiftet haben würde, so wenig hätte Mendelssohn daran gedacht, sich mit den Worten: „Sind wir unser Volk?" von seinem Glauben innerlich loszusagen; und so sehr sich seine Humanitätsideale mit denen Lessings begegneten, so weit war er davon entfernt, dem Deismus, also einem jede Offenbarung verwerfenden Vernunftglauben zu huldigen, wie Nathan, dem es „genügt, ein Mensch zu sein", d. h. keiner der positiven Religionen innerlich anzugehören[1]). „Wäre ich", schrieb Mendelssohn an Lavater,

[1]) „Nathans Gesinnung gegen alle positive Religion ist von jeher die meinige gewesen", schrieb Lessing im Entwurf zu einer Vorrede.

„gegen beide Religionen gleichgültig und verlachte oder verachtete ich in meinem Sinn jede Offenbarung, so wüßte ich gar wohl, was die Klugheit rät, wenn das Gewissen schweigt". Er gibt zu, auch in seiner Religion „menschliche Zusätze" gefunden zu haben, bekennt sich aber „nach vieljährigem Forschen von dem Wesentlichen seiner Religion so fest, so unwiderleglich überzeugt, wie Sie oder Herr Bonnet nur immer von der Ihrigen sein können". Der Unterschied ist so grundlegend, daß uns die Frage noch wird beschäftigen müssen, wieso Mendelssohn an dem „Nathan" solch ungetrübte Freude hat empfinden können.

Jedenfalls kann über Lessings Stellung zu den Religionen kein Zweifel mehr walten. Sie stehen für ihn alle auf einer Linie. Keine steht so tief, daß sie den Weg zur Humanität versperrte, keine hoch genug, ihn zu eröffnen. Die Quelle der Humanität ist nach unserem Drama vielmehr die Vernunft, nicht der Glaube und auch nicht das Gefühl. Als in jener herrlichsten Szene des Dramas (IV 7) Nathan sich von den nur zu begreiflichen Regungen des Hasses dazu aufrafft, in dem ihm überbrachten Christenmädchen den Ersatz für seine sieben Söhne zu sehen, ruft er sich zu: „Übe, was du längst begriffen hast, was sicherlich zu üben schwerer nicht als zu begreifen ist, wenn du nur willst." — Ebenso wie sein Gottesbegriff, so stammt auch seine Ethik ausschließlich aus der Vernunft; ist sie begriffen, so fällt es nicht mehr schwer, sie zu üben; schwer ist nur das Begreifen, weil es im Kampfe gegen ein Vorurteil geschehen muß.

Wie sind diese Anschauungen Lessings zu beurteilen?

Zunächst ein Wort zur Verteidigung derjenigen Ansicht des Dichters, der wir zustimmen, die man aber mit Unrecht beanstandet hat. Man hat Lessing den Vorwurf gemacht, er habe den Juden Nathan mit fremden, christlichen Federn geschmückt. Zur Entkräftung genügt eine literar-historische Betrachtung.

Man hat oft darauf hingewiesen, daß die Erzählung von den drei Ringen, die Lessing dem Decamerone des Boccaccio

entnahm, jüdischen Ursprungs ist. „Sie ist, wenn nicht alles trügt, ums Jahr 1100 von einem spanischen Juden recht im Geiste seines Volks erfunden" (E. Schmidt, Lessing, II[3] 327); ihre Nacherzählung im „Schebet Jehuda" (in etwas verkürzter Übersetzung abgedruckt bei Sulzbach, Bilder aus der jüdischen Vergangenheit, S. 111) gibt uns eine Vorstellung der ältesten Form. Diese unterscheidet sich nicht unwesentlich von der Auffassung des Boccaccio. Bei letzterem stellt Sultan Saladin dem schlauen jüdischen Wucherer eine Falle durch die Frage nach dem Wert der drei Religionen; der Jude, der ihn durchschaut, zieht sich durch ein geschickt eingekleidetes Non liquet aus der Klemme. So ist die Erzählung ein Bravourstück der Schlauheit, nichts weniger als ein Dokument edler, weitherziger Gesinnung. Im Schebet Jehuda dagegen werden die Juden bei König Pedro verleumdet, sie seien von Religions wegen zum Haß und zur Verachtung der christlichen Religion verpflichtet. Zur Prüfung dieser gewiß nicht seltenen Beschuldigung fragt der König einen Juden nach dem Werte der jüdischen und der christlichen Religion. Der Jude antwortet, für den im Judentum Geborenen sei seine Religion die bessere, da er dem Gott danken müsse, der ihn aus Ägypten wunderbar erlöst; für den Christen aber die seinige, da sie die größere Macht besitze. Erst auf die weitere Frage des Königs nach dem absoluten Wert der Bekenntnisse antwortet er durch die Erzählung von zwei einander sehr ähnlichen Edelsteinen, die ein Juwelenhändler seinen Söhnen geschenkt, und über deren Wert diese sich nicht einigen können; der König weist die Streitenden an den Vater, der allein den Wert der Steine beurteilen könne. — Man sieht, der Jude beabsichtigt nicht in erster Reihe, einer Falle zu entgehen; er antwortet vielmehr im Sinn des Judentums, dem ja tatsächlich die Herabsetzung fremder Religionen fernliegt, und entkräftet so die Verleumdung.

Lessing hat den Bericht des Schebet Jehuda nicht gekannt. Um so interessanter ist seine Berührung mit dessen Tendenz. Ganz abgesehen davon, daß auch er den Söhnen rät, „den Vater bald zur Stelle zu schaffen" — in der Umbildung des

Bravourstückchens des Boccaccio zur Einkleidung des Toleranzgedankens liegt ein unbewußtes, eben deshalb besonders wichtiges Zurückgreifen auf die ursprüngliche Tendenz der Erzählung bei ihrem jüdischen Erfinder. Lessing hat die Perle dieser Erzählung von der Entstellung durch den frivolen Italiener oder seine Quelle gereinigt und ihr den ursprünglichen Glanz zurückgegeben, mit dem ihr jüdischer Erfinder sie ausgestattet. Er hätte unbewußt sich der schwersten Ungerechtigkeit schuldig gemacht, hätte er den jüdischen Ursprung der Fabel verleugnet. — Wenn man aber von christlicher Seite gefragt hat, ob auch ein Jude, wie Lessing es tat, seinen Glaubensgenossen den Anhänger eines anderen Bekenntnisses als Vorbild hingestellt haben würde, so genügt es wohl an das Buch Jona zu erinnern, dessen fromme Heiden uns am heiligsten Tage des Jahres als Muster wahrhaft bußfertiger Gesinnung vorgeführt werden.

Wie steht es aber mit Lessings Kritik am Judentum? Was haben wir auf sie zu erwidern?

Wie wir gesehen haben, nimmt Lessing nicht gegen das Judentum allein Stellung, sondern gegen die positiven Religionen überhaupt. Er nimmt Partei für den Deismus, d. h. für eine lediglich auf Vernunftgründen beruhende, jede Offenbarung verwerfende religiöse Ethik. Nun muß es uns aber lebhaft befremden, mit welchen Waffen der Dichter diesen Kampf führen zu dürfen glaubt. Er versucht unsere Sympathie für die von ihm gebilligte Anschauung zu gewinnen, indem er dem Deismus ausschließlich edle Vertreter gibt (Nathan, Templer, Saladin), während die positive Religion durch Daja, den Patriarchen und — die gottesfürchtigen Maroniten vertreten erscheint. Hat der Freund eines Herder und Mendelssohn, der scharfe Kritiker der Charakterschwächen des Freigeistes Voltaire wirklich glauben können, daß reine Humanität nur außerhalb der überlieferten Bekenntnisse, dort aber mit Sicherheit zu erwarten sei?

Lessing hat solche Vorurteile gekannt; aber weit entfernt,

sie zu teilen, ist der große Streiter gegen alle Voreingenommenheit auch ihnen entgegengetreten. In seinem Jugenddrama „der Freigeist" schildert er die Bekehrung eines fanatischen Atheisten, der keinem „Pfaffen" eine anständige Handlungsweise zutrauen möchte, durch einen edlen, feinfühligen Geistlichen. Die offenbare Einseitigkeit der Verteilung der Charaktere hat vielmehr ihren Grund in der Entstehungsgeschichte des Stückes. Erst diese zeigt uns die wahre Absicht des Dichters. Nicht den Religionen als solchen gilt sein Kampf, sondern dem Anspruch, den das Christentum und — nach Lessings Meinung — auch die anderen Bekenntnisse erheben, ein Glaubensmonopol zu besitzen und den Deismus mit den Waffen staatlicher Privilegien bekämpfen zu dürfen. Er will, um seine eigenen Worte anzuführen, „seine Leser an der Evidenz und Allgemeinheit (d. h. Allgemeingültigkeit) ihres Bekenntnisses zweifeln" lehren und ihnen die Deisten „in einem besseren Lichte erscheinen lassen, als in welchem der christliche Pöbel sie gemeiniglich erblickt".

Zur Vertretung dieser Anschauungen hatte der Dichter folgende Veranlassung. Er hatte nachgelassene Schriften seines Freundes Reimarus anonym herausgegeben, die heftige Angriffe gegen das Christentum enthielten, zugleich auch die bittere Klage des Verfassers, der seine Ansichten niemals hatte bekennen dürfen, daß jede Konfession ein gewisses Maß von Bekenntnisfreiheit genieße, nur nicht die „vernünftigen Verehrer Gottes", die Deisten. Lessing teilte die Ansichten des Freundes in wesentlichen Punkten nicht, wie er bei der Herausgabe auch bemerkte, stellte sie aber zur Diskussion mit dem Wunsche, daß das Christentum einen ebenso gelehrten Verteidiger fände, wie es einen Angreifer gefunden habe. Nun wendete sich aber der Hamburger Hauptpastor Göze nicht etwa in erster Reihe gegen die Angriffe des Unbekannten, sondern gegen deren Veröffentlichung durch Lessing, in welcher er eine Gefährdung des Seelenheils der Leser sah, und als dieser die Antwort nicht schuldig blieb, wußte Göze den Arm des Gegners mit Hilfe der Staatsgewalt zu lähmen, indem er

durchsetzte, daß diesem die Zensurfreiheit entzogen wurde, die er als Bibliothekar in Wolfenbüttel genossen hatte.

Da flüchtete denn Lessing auf das Theater in der Hoffnung, daß man ihn „von seiner alten Kanzel ungestört werde predigen lassen“. Unter solchen Umständen hatte er wahrlich keine Veranlassung festzustellen, daß sich auch innerhalb der überlieferten Religionen sehr edle, unter den Freigeistern sehr schlechte Menschen finden. Wollte der Dichter auf das Unrecht einer Verfassung hinweisen, die einem Göze gegen einen Lessing ihren Arm lieh und einen Gelehrten wie Reimarus geradezu zum Heuchler machte, so brauchte er nur daran zu erinnern, was für Charaktere auf dem Boden der verfolgten, was für welche auf dem der bevorrechteten Anschauung möglich waren. Er zeigt das an ihm und seinem Freunde geschehene Unrecht in starker, aber nicht unwahrscheinlicher Vergrößerung, indem er dem Leser die Frage vorlegt, ob es wohl in Ordnung ist, daß ein Patriarch vom Staate geschützt wird in allem, was er zu seiner allerheiligsten Religion nur immer rechnen darf, ein Nathan aber dafür verbrannt wird, daß er ein Kind ohne „die Pflicht zu glauben“, d. h. ohne Dogmenglauben auferzogen hat. — Aus diesen Erwägungen ist die Einseitigkeit der Charakterisierung zu begreifen, ja zu rechtfertigen. Als Lessing in den „Juden“ einen sehr edlen jüdischen Reisenden antisemitischen Räubern gegenüberstellte, wollte er damit gewiß nicht sagen, daß alle Juden edle Menschen seien, ja nicht einmal, daß unter Juden der Adel der Gesinnung häufiger sei als unter ihren Gegnern. Nur auf die Möglichkeit wollte er hinweisen, daß es auch unter diesem „ungleich mehr verachteten als verächtlichen“ Volke edle Menschen gebe; schon diese Möglichkeit genügte ja, um die schwere Ungerechtigkeit darzutun, die in der Zurücksetzung der Juden lag. Ebenso genügte es, im „Nathan“ zur Anschauung zu bringen, was für Charaktere innerhalb und außerhalb der priviligierten Religionen möglich sind, um in der Zurücksetzung des Deismus hinter dem positiven Christentum ein unerträgliches Unrecht erkennen zu lassen.

So befindet sich Lessing zunächt in der Abwehr Aber in dem Bestreben, dem Deismus Sympathien zu erwecken, geht er bald zum Angriff auf die positiven Religionen über. Soweit sich dieser gegen bestimmte christliche Dogmen richtet, hat er uns hier nicht zu beschäftigen. Wohl aber fordert der schwere Vorwurf der Überhebung und der lieblosen Unduldsamkeit, der, wie wir sahen, sämtlichen Religionen, auch dem Judentum, gemacht wird, unsere Beurteilung heraus.

Das 18. Jahrhundert hat diesen Vorwurf nicht selten gegen die Religionen erhoben — und gewiß nicht ohne allen Grund. Mit Schaudern dachte man an die Zeit des Dreißigjährigen Krieges, an die Greuel der Inquisition, an die „heroische Narrheit" der Kreuzzüge, wie der Theologe Herder sich ausdrückte; Lieblosigkeiten, wie die Ausweisung der Protestanten durch den Erzbischof von Salzburg, zeigten, daß auch im 18. Jahrhundert die Unduldsamkeit immer noch ein streitbarer Gegner war. Wenn gegen solche Erscheinungen nicht nur der kritische Geist des Zeitalters der Aufklärung, sondern gerade das ethisch-religiöse Empfinden sich aufbäumt, wenn man diese von der Kirche gebilligten Auswüchse der Unduldsamkeit geradezu als unreligiös empfand, so können wir das freilich verstehen, und wir können es begreifen, daß ein Schiller, der ebenso wie Lessing die Engherzigkeit für eine gemeinsame Eigenschaft aller positiven Religionen hielt, keine der überlieferten Glaubensformen bekennen wollte, — „und warum keine? Aus Religion!".

Nun hat gewiß der Fanatismus nicht nur innerhalb des Christentums seine Anhänger gefunden. Jeder Glaube (das Judentum leider nicht ausgeschlossen), aber auch jeder Unglaube hat neben milden, weitherzigen Propheten auch engherzige Fanatiker erzeugt. Die katholische Apologetik hat den Hinweis auf die Schrecken der Inquisition nicht ungeschickt mit dem Nachweis der Opfer der französischen Revolution pariert, welche die den Verfassungseid verweigernden Priester doch für ihre Glaubensüberzeugung in den Tod sandte. Und daß sich der Mann, den man gemeinhin als den Stifter des Christentums be-

zeichnet, von einem Auto da fé schaudernd abgewandt hätte, ist wohl kaum zu bezweifeln. Aber seine Religion ist ja nicht das geschichtliche Christentum. Seit dessen Begründung durch Paulus von Tarsus haben seine hervorragendsten Vertreter die Überzeugung ausgesprochen, daß die Erbsünde, die auf allen Menschen lastet, nur durch den Glauben an den stellvertretenden Tod des Gottessohnes vollkommen gesühnt werden kann, daß also nur ein gläubiger Christ der vollen Seligkeit gewiß sein dürfe. Stellt man sich aber auf diesen Standpunkt, so muß man zugeben, daß es nicht Toleranz, sondern bitteres Unrecht gewesen wäre, hätte ein Karl der Große das Leben von ein paar Tausend Sachsen geschont und dadurch Millionen ihrer Nachkommen den Höllenqualen überantwortet [1]). Gerade weil aber der christlich-dogmatische Standpunkt, wie ihn der Patriarch etwas karrikiert und der Großinquisitor in „Don Carlos" in imposanter Geschlossenheit vertritt, aus sich nicht widerlegt werden kann, gerade darum fordert er die Aufbietung aller Kraft der rein ethisch Gesinnten zum Kampfe gegen die Engherzigkeit und

---

[1]) Nathan V. 6:

> Kaum können sie auch anders. Denn ist's wahr,
> daß dieser Weg allein nur richtig führt,
> wie sollen sie gelassen ihre Freunde
> auf einem anderen wandeln sehn, — der ins
> Verderben stürzt, ins ewige Verderben?
> Es müßte möglich sein, denselben Menschen
> zur selben Zeit zu lieben und zu hassen.

Danach sind Lessings Worte zu verstehen, daß der Tendenz seines Dramas, auf die Deisten ein günstigeres Licht zu werfen, auch ein Mensch zustimmen könne, der „nicht jede geoffenbarte Religion, nicht jede ganz verwirft" (Vorrede, angeführt bei K. Lessing, Lessings Leben, I 409). Denn die Anerkennung, daß auch ein Deist ein dem Gläubigen gleichwertiger Mensch sein könne, kommt nicht mit dem Offenbarungsglauben als solchem, wohl aber mit dem Glauben an seine alleinseligmachende Kraft leicht in Widerspruch, ist also nur bei eingeschränkter Zustimmung zum christlichen Dogma (und vom Judentum soll ja nach Lessing dasselbe gelten) möglich.

Verständnislosigkeit, mit der er den ursprünglichen Charakter der christlichen Religion völlig verdunkelt.

Trifft nun aber der Vorwurf engherziger Aufdringlichkeit auch das Judentum? Lessing hat es geglaubt, ja, geradezu den Ursprung jenes Fehlers des Christentums im Judentum gesucht. Das jüdische Volk ist nach ihm das erste, das das auserwählte Volk sich nannte; es hat seinen Stolz auf Christ und Muselman vererbt und ist daher indirekt auch an den Ausschreitungen der Tochterreligionen mitschuldig.

Mit solchen Anschauungen stand und steht Lessing nicht allein. Seitdem man den geschichtlichen Zusammenhang des Christentums mit dem Judentum näher erkannte, hat man in den Kreisen, die eine Reform des Christentums wünschten, sehr gern solche Bestandteile, die man beseitigt wissen wollte, als jüdisch hinzustellen gesucht. So hat auch Mendelssohn diese Ansichten seines Freundes gekannt; und wir werden bei ihrer Erörterung von seinen Gegenbemerkungen ausgehen dürfen. „Nach den Grundsätzen meiner Religion", schreibt er an Lavater, „soll ich niemanden, der nicht nach unserm Gesetze geboren ist, zu bekehren suchen. Dieser Geist der Bekehrung, dessen Ursprung einige so gern der jüdischen Religion aufbürden möchten, ist derselben gleichwohl schnurstracks zuwider. Alle unsere Rabbinen lehren einmütig, daß die schriftlichen und mündlichen Gesetze, in welchen unsere geoffenbarte Religion besteht, nur für unsere Nation verbindlich seien. . . Alle übrigen Völker der Erde, glauben wir, seien von Gott angewiesen worden, sich an die Gesetze der Natur und an die Religion der Patriarchen zu halten. Die ihren Lebenswandel nach den Gesetzen dieser Natur und der Vernunft einrichten, werden „tugendhafte Männer von anderen Nationen" genannt, und diese sind Kinder der ewigen Seligkeit. . . Ich habe das Glück, so manchen vortrefflichen Mann, der nicht meines Glaubens ist, zum Freunde zu haben. Wir lieben uns aufrichtig, ob wir gleich vermuten und voraussetzen, daß wir in Glaubenssachen ganz verschiedener Meinung sind. Ich genieße die Wollust ihres Umganges, der mich bessert und ergötzt. Niemals hat

mir mein Herz heimlich zugerufen: Schade um die schöne Seele. Wer da glaubt, daß außerhalb seiner Kirche keine Seligkeit zu finden sei, dem müssen dergleichen Seufzer gar oft in der Brust aufsteigen."

So deutlich nun diese Ausführungen Mendelssohns den Unterschied zwischen dem Judentum und dem dogmatisch gebundenen Christentum wiedergeben und so lehrreich sie für den Unterschied zwischen Mendelssohns und Nathans Anschauungsweise sind, so scheinen sie doch den Einwand Lessings nicht völlig zu widerlegen. Denn allerdings ist das Judentum zum ersten Male den übrigen Religionen gegenübergetreten mit dem Anspruch, den „lebenden Gott" zu besitzen, während die Völker nur tote Götzen verehren. Und in dem Bewußtsein, diesen wahren Gott zu bekennen und ihm, nicht menschlicher Willkür, sein Gesetz zu verdanken, hat es sich freilich als auserwählt empfunden. Die Propaganda der Gewalt hat es gewiß verworfen: wohl aber haben seine Sänger Gottes Ruhm unter den Völkern verkündet, haben seine Seher sich nicht nur als Mahner Israels, sondern als „Propheten der Völker" gefühlt und eine Zeit vorausgesehen, da der Herr, der Gott Israels, über die ganze Erde herrscht. Darin liegt doch freilich ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit, zwar nicht des Gesetzes, wohl aber der religiösen Grundanschauung, dem Mendelssohn nicht völlig gerecht wird; es liegt darin, mit Lessing zu reden, gewiß nicht die Forderung, daß allen Bäumen eine Rinde wachse, wohl aber die, daß sie alle dem gleichen Himmel zustreben.

Liegt aber in dieser universalistischen Tendenz des Judentums eine Gefahr für die Entfaltung wahrer Humanität und innerlich religiöser Gesinnung? Uns scheint vielmehr, daß beides erst ermöglicht worden ist durch den Schritt, den das Judentum über das Heidentum hinaus getan hat. Die reinen Nationalreligionen[1]) kannten nur Pflichten gegen den Volks-

[1]) Nur diese gehen uns hier an; in dem Maße, wie die nationale Schranke gelockert wurde gilt von den nichtjüdischen Religionen das zur Rechtfertigung des Judentums zu Sagende. Ausdrücklich sei be-

gott und die unter seinem Schutze stehenden Volksgenossen; die Religion gab somit der Kluft zwischen den Völkern eine fast unüberwindliche Tiefe; sie machte, solange sie wirklich in Geltung war, das Aufkommen einer umfassenden Humanität unmöglich. Ganz anders im Judentum. Wohl gab die Religion hier dem nationalen Leben einen bedeutungsvollen Sinn, dem nationalen Stolz Weihe und wahren Gehalt. Indem sie aber eine gemeinsame religiöse Vergangenheit, eine gemeinsame religiöse Zukunft der Menschheit, gemeinsame Verpflichtungen aller Menschen gegen den gemeinsamen Schöpfer und eine vor keiner nationalen Grenze Halt machende Nächstenliebe lehrte, hat sie neben dem vertieften Nationalgefühl ein Menschheitsgefühl begründen helfen, das denn auch im Judentum überall da wirksam hervorgetreten ist, wo es nicht die Wellen des Glaubens- oder Rassenhasses der Umwelt zeitweilig überspülten.

Noch wichtiger ist ein anderer Fortschritt über die reine Nationalreligion hinaus. Ihr gehört man an durch Geburt; man scheidet aus ihr, wenn nicht durch Auswanderung, nur durch den Tod. Nun wird der Jude zwar wohl in den Pflichtenkreis seines Glaubens hineingeboren; zum Volljuden muß er sich aber erst machen; er muß erst „sich heiligen, um heilig zu sein"; volle Anspannung der Kräfte wird erfordert zur Aneignung religiösen Vollwertes, immer erneute Aufbietung der Kraft, wenn dieser nicht durch „Ausrottung aus der Gemeinschaft" verloren werden soll. Damit wird der ursprüngliche Begriff der Religion von Grund aus verändert, der uns geläufige erst begründet. Die Religion wird, wie man das mit Recht ausgedrückt hat, aus einer Gabe zu einer Aufgabe; sie besteht nicht in dem Glauben an „Geschichte, geschrieben oder überliefert", vielmehr darin, daß dem geschichtlich gegebenen Ideal die gottebenbildliche Seele bewußt entgegenstrebt. Indem so

merkt, daß die griechische Religion fast vollkommen national geblieben ist und gewiß die Schuld trägt, daß der Begriff der Humanität in Griechenland erst nach Aristoteles auftritt. Weit höher stehen die Mysterienreligionen des ausgehenden Altertums deren Anspruch, zur Seligkeit zu führen, sehr wohl auf das Christentum von Einfluß gewesen sein kann.

das Judentum der Religion einen sittlichen Gehalt gibt und das Verhältnis des Menschen zu ihr ans der passiven Rezeptivität verständnislosen Gehorchens in die Aktivität des Heiligkeitsstrebens verwandelt, vollzieht es eine ähnliche Veränderung, wie sie Lessing an dem Ring des Boccaccio vornahm: indem er den Stein nicht nur Macht im Hause verleihen läßt, sondern ihm die Gabe leiht, „vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trägt", stellt er an die Religion die Forderung, ihre Bekenner zu veredeln, und verlangt von den Gläubigen, daß sie dieser veredelnden Kraft ihrer Bekenntnisse durch Sanftmut und Verträglichkeit entgegenkommen.

Damit sind aber auch die Punkte bezeichnet, in denen wir als Juden Lessing aufs freudigste zustimmen können. Er hat den universalistischen und ethischen Tendenzen, durch die sich das Judentum aus dem Heidentum emporhob, einen tiefergreifenden Ausdruck gegeben. So erklärt sich auch der uneingeschränkte Beifall, den Mendelssohn und viele andere gläubige Juden nach ihm dem Stücke gespendet haben. Von der Polemik des Templers gegen das Judentum fühlten sie sich nicht getroffen. Ein Judentum, dessen Stein nur zurückwirkt, das nur Liebe nach innen, Haß nach außen predigt und sich mit äußerlicher Hinnahme ohne innerliche Aneignung begnügt, würde ein Mendelssohn kaum minder verworfen haben als Lessing.

Aus dieser besseren Kenntnis des Judentums aber ergibt sich für uns ein ganz anderes inneres Verhältnis zum Glauben unserer Väter, als dasjenige Nathans. Wir sind unser Volk. Wohl ist nichts Menschliches uns fremd; aber wir sind uns bewußt, daß aus dem Judentum das beste unseres Innenlebens, unser religiöser Idealismus, quillt und das beste unserer Arbeit in es einmündet, daß der Rhythmus seines Gesetzes unser Leben weiht und der Aufblick zu seinen Märtyrern, Denkern und Dichtern uns mit Kraft und Freude erfüllt. So halten wir „unsern Stein den echten" — in tieferem Sinne als Lessing es meint.

Aber der Glaube an den eigenen Ring macht uns nicht unge-

recht gegen die andern. Wir denken nicht daran, die Gegenforderung zu stellen, daß jemand unsern Vätern mehr als den seinigen glauben soll: wir wissen die Treue des Christen zu seinem Vätererbe eben deshalb zu würdigen, weil wir dem unseren treu sind. Es ist ein seit Rousseau häufig ausgesprochener, in die Schulfragen der Gegenwart verwirrend hineinspielender Irrtum, daß eine Erziehung jenseits aller Konfessionen am leichtesten zum Verständnis und zur Duldung aller Erkenntnisse befähige. Die Geschichte lehrt oft genug das Gegenteil: Engherzigkeit und fanatische Kurzsichtigkeit ist unter den Freigeistern nicht weniger verbreitet als unter den Anhängern einer Konfession. Wohl nie hat ein gläubiger Jude den „Zweck Jesu und seiner Jünger“ so gründlich mißverstanden wie Reimarus, der die Apostel für Streber und Vabanque-Politiker hielt; nie hat wohl ein gläubiger Christ das Auftreten eines Mohammed auf solch gemeine Motive zurückgeführt wie der große Freigeist Voltaire. So verstehen denn auch wir es besser als der Verfasser der Pucelle, wenn eine Jungfrau von Orléans sich fühlt als Streiterin des Gottes, der einst zu Mosen auf des Horebs Höhen im feur'gen Busch sich flammend niederließ; wir verstehen es, wenn das Volk Tells baut auf den höchsten Gott und sich nicht fürchtet vor der Macht der Menschen, wenn der Idealismus deutscher Freiheitshelden religiöse Verklärung sucht.

Ebenso falsch wäre der Vorwurf, unter der Treue der religiösen Gesinnung könne die Reinheit des ethischen Bewußtseins leiden. Das 18. Jahrhundert freilich neigt zu rein kosmopolitischem Denken. Seine geistige Oberschicht fühlt sich gern als „Bürger dieser Welt“ und kennt nur Pflichten gegen die Menschheit, hinter welchen diejenigen gegen besondere Kreise, wie Vaterland und Glaubensgemeinschaft, völlig zurücktreten. Auch in diesem Sinne genügt es „ein Mensch zu sein“. Man kann fragen, wie es kommt, daß dies weltverbrüdernde Ideal, dem das „Lied an die Freude“ einen naiv-großartigen Ausdruck gibt, uns heute recht blaß, fadenscheinig und abgestanden erscheint. Seinen berechtigten Kern als Gegengewicht gegen die Überspannungen nationaler und konfessioneller Leiden-

schaften hat es gewiß nicht eingebüßt. Aber hier hat doch das Leben die Theorie, wenn nicht widerlegt, so doch in ihre Grenzen gewiesen. Wenn vor hundert Jahren begeisterte deutsche Jünglinge ihr Leben fürs Vaterland einsetzten, so fühlten sie eben, daß sie in dem Maße, wie sie bessere Deutsche geworden waren, auch an menschlicher, sittlicher Kraft gewonnen hatten, und daß sich hinter den vornehmen kosmopolitischen Gefühlen der „Buben hinterm Ofen" nicht in allen, aber in gar vielen Fällen Schwäche und Bequemlichkeit, wenn nicht gemeine Ichsucht versteckte. Nicht anders steht es mit der Treue zum Judentum. Die restlose Ausfüllung des als verbindlich erkannten Pflichtenkreises trotz Sorge und Opfer, die treue Arbeit an den Lebensaufgaben der Glaubensgemeinschaft und ihrer Organe hat nicht nur ihren religiösen, sondern auch ihren ethischen Wert und fordert jedenfalls weit mehr sittliche Kraft als weltverbrüdernde Deklamationen. Auch hier gilt das schöne Wort unseres Dramas, daß gut handeln schwerer ist als andächtig schwärmen.

Es ist beachtenswert, daß sich schon im 18. Jahrhundert eine berechtigte Reaktion gegen den Kosmopolitismus durchsetzt. Namentlich durch Herder lernt man die Abhängigkeit des einzelnen von Abstammung und Milieu würdigen; man lernt, daß wir „unser Volk sind", physiologisch und psychologisch, mögen wir wollen oder nicht; man lernt die Bande der Pietät besser verstehen, die uns an die nächsten Lebenskreise knüpfen, und stellt die Frage, ob ihre Lösung oder absichtliche Zerreißung ohne Gefahr der Persönlichkeit möglich ist. Die Frage hat besonders Schiller beschäftigt. Wenn er die Vaterlandslosigkeit Wallensteinscher Horden sich abheben läßt von „der Völker frommem Kinderglauben" und dem Ehrgefühl des Schweden, der für seine Sache und sein Heimatsinteresse ficht; wenn er dem Heldenmädchen von Orléans die stumpfe Gleichgültigkeit ihres Vaters, die — dem Gegner selbst verächtliche — Verräterei eines Burgund, einer Isabeau gegenüberstellt; wenn er den alten Attinghausen Worte edelster Entrüstung an den treulosen Neffen richten läßt, — durchweg zeigt sich, wie

leicht die Lostrennung aus dem nächsten Pflichtenkreise zu sittlicher Entwurzelung führt, welch festen sittlichen Halt der Persönlichkeit das Verwachsensein mit geschichtlichem Mutterboden gewährt. Und dieser Grundgedanke, der zur Vertiefung des deutschen Volksbewußtseins so viel beigetragen hat, gilt mit mindestens gleichem Rechte von unserem Verhältnis zum Judentum, aus dessen Adelsbrief wir nicht nur sittliche Verpflichtungen, sondern auch die Kraft schöpfen dürfen, ihnen zu genügen. Wenn an die Angehörigen irgend einer Gemeinschaft, so darf an uns Attinghausens Wort sich wenden:

> O, lerne fühlen, welchen Stamms du bist!
> Wirf nicht für eiteln Glanz und Flitterschein
> die echte Perle deines Wertes hin!

So schätzen wir denn die Pflicht zur Treue gegen unseren Glauben weit höher ein als Lessings Richter, weil wir den wahren Gehalt des Judentums besser kennen, und im Bewußtsein, daß unsere Zeit uns den sittlichen Wert des Festhaltens am geschichtlich gegebenen Leben tiefer erkennen läßt. Unverloren bleibt uns aber die Mahnung unseres Dichters, daß unsere Arbeit darauf gerichtet sein muß, die liebespendende Kraft unseres Steines durch Sanftmut und Verträglichkeit darzutun. Verträglichkeit, wie ein Lessing sie meint, ist nicht gleichbedeutend mit Fernbleiben aus dem Kampf der Meinungen. Mochte Freund Mendelssohn unter dem Drucke friderizianischer Judengesetze sich „im moralischen so wenig wie physischen Sinn zum Kämpfer geschaffen fühlen“ und daher von der Veröffentlichung der Reimarusschriften abraten, — Lessings Heldennatur fühlte Freude und Pflicht zum Geisteskampfe, Ärgernis hin, Ärgernis her. Und gewiß hat er mit scharfen Waffen gekämpft; die Wunden, die er dem dogmatischen Christentum geschlagen, spüren seine Gegner noch heute. Aber wie er, müssen auch wir es ablehnen, den notwendigen Kampf der Geister mit anderen als den reinsten Waffen zu führen und den Ehrenschild unserer Sache durch lieblose Gehässigkeit zu schänden. Es wird uns freilich wenig nützen, wenn wir uns dem Fana-

tismus gegenüber darauf berufen, daß eine jede ideale Bewegung, die mit unsauberen Mitteln kämpft, gegen ihre eigenen Grundlagen wütet. Wohl aber kann der „Nathan" uns zeigen, wie notwendig man durch unschönes Vorgehen die Religion in den Augen derjenigen diskreditiert, auf deren Beifall es uns vor allem ankommen möchte, und wie leicht das unwürdige Verhalten der Träger eines Ringes zum Rückschluß auf die Unechtheit des Steines herausfordert. So gelte denn auch für unsere Arbeit im Dienste des Judentums Lessings Forderung:

Es glaube jeder sicher seinen Stein den echten.
Es strebe von euch jeder um die Wette,
die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
zu legen, komme dieser Kraft mit Sanftmut,
mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
mit innigster Ergebenheit in Gott
zu Hilf'!

Eine merkwürdige Analogie.

Von Dr. Ed. Biberfeld, Berlin.

Noch selten hat ein wissenschaftlicher Fund so großes und berechtigtes Interesse, nicht nur in den Kreisen der Gelehrten, sondern darüber hinaus in den breiten Schichten der Gebildeten, soweit sie mit der Schulbank nicht auch die letzten Beziehungen zum klassischen Altertum gelöst haben, erweckt, wie die Mitteilung von der Entdeckung der Bruchstücke eines dem Sophokles zuzueignenden Satyrdramas[1]) vor etwa zwei

[1]) Man versteht darunter bekanntlich kleine, das satyrische Genre bis an die Grenze der Groteske pflegende Scherzspiele, die man im alten Hellas gern der Aufführung von Tragödien nachfolgen ließ, um die durch die Schicksalshandlung des Trauerspiels bewirkte heftige Seelenerschütterung der Zuschauer vermöge der Kontrastwirkung des heiteren Sujets wieder in die Gleichgewichtslage zurückschwingen zu lassen.

Jahren, im Frühjahr 1912. Hatte bis dahin doch niemand zu vermuten gewagt, daß der große attische Tragiker, der die Dinge der Welt so ganz nur in ihrer wuchtig-ernsten Bedeutung für das Menschenschicksal zu sehen scheint, auch der heiteren Muse einmal gehuldigt habe! Und so kam es, daß dieses kleine Scherzspiel schon gleich nach seiner Auffindung seine Auferstehung auf der Bühne, aufgeführt von Hallenser Studenten unter Leitung des Archäologen Robert, feiern konnte, während von den Tragödien des Sophokles bisher kaum eine sich die Bretter, die die Welt bedeuten, zu erobern wußte.

Ich höre im Geist die verwunderte Frage der Leser des „Jeschurun", was denn dieser Ausflug in das Gebiet der Geschichte des antiken Dramas an dieser Stelle bedeuten solle? Nun, an sich könnte er willkommenen Anlaß bieten, einmal die Frage zu erörtern, ob unserer deutschen Orthodoxie nicht ein größerer Einschlag humanistischer Bildung und regeren Interesses für die antike Kultur und die klassischen Ideale in ihr Gedankensystem gerade zu Nutz und Frommen ihrer Glaubensverfassung und ihrer Lebensbetätigung fördersam wäre und sogar dringend nottäte! Vielleicht hätte ein solcher Einschlag griechischer Sophrosyne und Philokratie in unserer Innenwelt hie und da Erscheinungen im öffentlichen Leben verhindert, die alles andere eher, als den Geist des דרכיה דרכי נעם atmen; wie denn auch naturgemäß die Vernachlässigung jener Forderung der Thorah, daß der griechische Schönheitssinn Heimatsrecht in den Zelten Sems gewinnen solle, sich bitter rächen mußte! — Allein, so verlockend es wäre, diesen Gedankengängen einmal nachzugehen, so ist es doch heute ein anderer Gesichtspunkt, der mich die Aufmerksamkeit der Leser des „Jeschurun" für das Sophokleische Satyrspiel und ein wenig Geduld für die notwendigsten Ausführungen erbitten läßt.

Auch dieser Fund gehört zu der reichen Ausbeute, welche die in Oxyrhynchos aufgedeckten Papiere der Wissenschaft geliefert haben. Sein Entdecker ist Prof. Hunt aus Oxford und Th. Reinach in Paris war der erste, der darüber in der Pariser Akademie der Wissenschaften berichtete. Inzwischen

ist der Text von Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf im Verein mit Hunt übersetzt und herausgegeben worden.

Nach einer Mitteilung, die er darüber in den „Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum“ (Jahrgang 1912, S. 449 ff.) u. a. macht, sind etwa 400 Verse erhalten geblieben. Ihr Inhalt behandelt in Anlehnung an den sogen. Homerischen Hymnus den Mythus von dem Diebstahl der Rinder des Apollo durch seinen eben erst geborenen Bruder Hermes und ihrer Wiederauffindung durch die Sucherschar der Satyre; daher der Name Ichneutai Satyroi (die Satyre als Spürhunde). Apollo tritt auf und erzählt, welche Anstrengungen er bereits vergebens gemacht habe, um wieder in den Besitz seiner Herde zu gelangen, und verspricht demjenigen, der den Dieb ergreift, hohen Lohn.

Nun tritt Silen mit seinen Satyren auf, und sie begeben sich auf die Suche. Plötzlich aber bleiben die Satyre stehen, und auf die ärgerliche Frage Silens nach dem Grunde, antworten sie: „Höre nur, was uns hier stumm vor Staunen hält; dieses Geräusch, das noch nie an das Ohr eines Sterblichen gedrungen ist.“ Nun erscheint die Nymphe des Orts, Kyllene, die Pflegerin des Hermes und erzählt ihnen die Geschichte des eben erst geborenen Göttersohns und der Erfindung der Lyra durch ihn. An einem einzigen Tage habe er sie aus einem Knochengeripppe hergestellt und „dieses Gefäß voller Trunkenheit, es ist der Rest eines toten Tieres, das es ihm geliefert hat.“ Die Ungeduld der Satyre zu erfahren, was für ein Tier das sei, wird von ihr zuerst durch ein längeres Rätsellied auf die Probe gestellt; endlich aber verrät sie ihnen, daß es das Gehäuse einer Schildkröte sei, die Hermes mit den Darmsaiten eines Rindes überspannt habe. Die Schilderung schließt mit den Worten: „Glaube es dennoch. Lebend war das Tier stumm; tot bekam es Sprache“. — dann wendet sich das Gespräch dem Rinderdiebstahl zu und schließt damit das Bruchstück.

Die Worte: „Lebend war das Tier stumm, tot bekam es Sprache“ lösen den Gedanken an ein sehr ähnlich klingendes

talmudisches Dictum aus. In der letzten Mischnah von Qinim (III 6) wird der Fall behandelt, daß eine Frau, die eigentlich nur ein Taubenpaar darzubringen verpflichtet war, dadurch, daß sie ein ferneres Paar freiwillig gelobte, schließlich außer dem Pflichtopfer noch sieben Tauben opfern muß. Dazu heißt es: Es sprach R. Jehoschua: Das ist's, was man sagt: (זה הוא שאמרו) Lebend hatte er eine Stimme, tot sieben Stimmen. Wieso sieben Stimmen? Seine beiden Hörner — zwei Posaunen; seine zwei Schenkelknochen — zwei Flöten; sein Fell — zur Pauke; sein Dickdarm — zur Geige; sein Dünndarm — zur Harfe."

Man sieht, es ist das gleiche Motiv hier wie dort, wenn auch im einzelnen Verschiedenheiten hervortreten. Dort ist an die Schildkröte, hier an den Widder gedacht; dort war das Tier im Leben stumm, hier hat es nur eine Stimme. Aber gemeinsam ist doch beiden: Es wird hervorgehoben, daß entgegen allen sonstigen Erfahrungen mit dem Tod nicht nur kein Verstummen, sondern im Gegenteil eine Neuschöpfung von Stimmen eintritt.

Worauf beziehen sich aber die Worte זה הוא שאמרו, die das folgende Gleichnis als bekannt und geläufig einführen? Daß an eine Benutzung des Sophokleischen Motivs durch R. Jehoschua nicht gedacht werden darf, — wiewohl nach den Beziehungen, die er zu den Zentren der klassischen Kultur unterhielt, gerade bei ihm dessen Kenntnis schon vorausgesetzt werden durfte! — ist selbstverständlich; denn kein Weiser des Talmuds hätte es über sich gebracht, das Heiligtum seiner Seele in eine gedankliche Verbindung mit einem heidnischen Mythus zu bringen. Und überdies wendet sich der Satz doch nicht an das Verständnis einiger weniger literarischer Feinschmecker, die die Andeutung verstehen konnten, sondern hat offenbar eine Sentenz im Auge, die in weiten Kreisen eingebürgert war.

Die Quelle dieser Sentenz ist vielmehr m. E. aus einer Stelle in den Pirke R. Elieser Abschnitt 31 (Prag 1673 S. 17) zu erschließen. Mit Bezug auf den אילו של יצחק heißt es dort: „Es sagte R. Chanina b. Dosa: von jenem Widder ist nichts

bedeutungslos geblieben (לא יצא ממנו דבר לבטלה). Seine Asche lieferte das Postament für den Altar im Hechal, seiner Sehnen (גידין) waren zehn, entsprechend den zehn Saiten der Harfe Davids; sein Fell diente dem Eliahn als Lendenschurz; in das linke Horn stieß Gott am Sinai, und dem rechten kommt noch höhere Bedeutung zu; denn auf ihm wird Gott dereinst den Ruf ertönen lassen zur Sammlung der Vertriebenen Israels." Ist hier der Kontrast zwischen dem lebenden und dem toten Tier auch nicht erwähnt, und ist die Verwendung der einzelnen Organe hier auch eine andere als dort, so darf man aber aus dieser Stelle doch wenigstens so viel entnehmen, daß auch in dem Ausspruche des R. Jehoschua an eine Legende angeknüpft wird, die sich mit anderen um den „Widder Isaaks" gruppierte und die Wertsteigerung des geopferten Tiers gegenüber dem lebenden betonte.

Die Halacha und die Herzenspflichten.

Von Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.

(Fortsetzung.)

2. Das Gebet.

Es ist bekannt, wie viel Angriffe das durch zahlreiche Vorschriften in bezug auf die Zeit, den Inhalt und die Form fest normierte jüdische Gebet von christlich-theologischer und jüdisch-reformierter Seite erfahren hat. Der Nomismus, die seelenlose Erstarrung der religiösen Betätigung hat, so meint man, gerade auf diesem Gebiete, das doch die feinsten Regungen des Herzens auslösen müßte, besonders verheerend gewirkt [1]).

Es kann hier — entsprechend dem Thema, das wir behandeln — nicht unsere Aufgabe sein, aus den vielen Aus-

[1]) Vgl. u. a. nur Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II³ S. 489. „Nur die notwendige Konsequenz dieser Behandlungsweise war es, daß man schließlich dazu kam, das Gebet zum Dienst der Eitelkeit herabzuwürdigen und es als Deckmantel innerer Lauterkeit zu mißbrauchen."

sprüchen im Talmud und Midrasch, und den zahlreichen halachischen Bestimmungen den Nachweis zu erbringen, daß auf die seelische und gefühlsmäßige Durchdringung des Gebets der größte Nachdruck gelegt wird. Dem beigebrachten Beweismaterial kann entgegengehalten werden und ist entgegengehalten worden, daß das leere Theorie geblieben, die gegenüber der verknöchernden Wirkung durch die Fülle der starren Einzelbestimmungen machtlos war. Da soll nun an unscheinbaren Bemerkungen, die mitten in der halachischen Diskussion gelegentlich fallen, gezeigt werden, wie sehr das Gebet als Herzenspflicht empfunden und geübt wurde.

Das Beten vor breiter Öffentlichkeit birgt die Gefahr in sich, daß es leicht zu einem Schaustück ausarten kann. Bekannt ist die Polemik des Neuen Testaments gegen das Beten auf der Straße (Matth. 6,5). Das gleiche gilt von dem offenen Tragen der Tefillin. Diese Gefahr wird auch im Talmud selbst gewürdigt. Im Jeruschalmi Berachoth II 3 heißt es: מפני מה לא החזיקו בהן (ר"ל בתפילין) מפני הרמאים עובדא הוה בחד בר נש דאפקיד גבי חבריה וכפר ביה א"ל לא לך הימנית אלא לאילן דברישך הימנית. „Weshalb hat man die Sitte, die Tefillin ständig zu tragen, nicht beibehalten? Wegen der Betrüger! Einer hatte mal jemandem etwas in Verwahrung gegeben, und dieser hatte es abgeleugnet. Da sagte er: „Nicht dir habe ich getraut, sondern dem, was du am Kopfe trugest!“ [1])

[1]) Die Erklärung dieser Stelle in Tossaphoth Sabbat 49a s. v. כאלישע בעל כנפים welcher auch alle Kommentatoren des Jeruschalmi folgen und nach der es bedeutet: „Weshalb hat man diejenigen, die תפילין tragen, nicht als glaubwürdig anerkannt,“ erscheint aus mehreren Gründen nicht befriedigend. Erstens bietet sie sprachliche Schwierigkeiten. Nach Tossaphoths Erklärung fehlt das Objekt נאמנות oder dergl., während die oben gegebene von der bekannten Stelle unterstützt wird. כל מצוה שהחזיקו בה כותים כו׳. Sodann ist der Zusammenhang im Jeruschalmi nach Tossaphoth nicht zu verstehen. Dort heißt es: אמר רבי ינאי תפילין צריכין גוף נקי מפני מה לא החזיקו בהן כו׳. Das kann doch nur heißen: „Tefillin bedürfen eines reinen Körpers.“ Dann erhebt sich die Frage: Wieso tragen wir nun heutzutage die Tefillin nicht mehr ständig, da wir doch in dieser Beziehung uns in acht nehmen könnten? Wegen der Betrüger! usw. (vgl. Tossaphoth a. a. O., der ebenfalls die Bemerkung dazu

Von R. Akiba wird berichtet, um daran den Grad der notwendigen Andacht zu demonstrieren, (denn voraus geht der Satz: המתפלל צריך שיכוון את לבו לשמים): Wenn er mit der Gemeinde betete, dann kürzte er in ihrer Gegenwart, wenn er aber im stillen Kämmerlein betete, dann ließ er dem Ausdruck stürmischer Hingabe an Gott freien Lauf und bückte sich oft vor Gott und warf sich vor ihm nieder, daß man ihn, den man zu Anfang an der einen Seite des Zimmers gefunden hatte, am Schlusse auf der anderen Seite traf[1]). (Berachoth 31a). Wie er בינו לבין עצמו „unter vier Augen" seinem Schöpfer gegenüber sich gab, das sollte nicht Gegenstand öffentlicher Schaustellung sein.

Im Jer. Berachoth I 1 lesen wir in der halachischen Erörterung darüber, ob man das Sch'ma noch einmal unmittelbar vor dem Einschlafen sagen soll מילתיה דר' שמואל בר נחמני אמר כן ר' שמואל בר נחמני כד הוה נחית לעיבורה הוה מקבל גבי ר' יעקב גרוסה והוה ר' זעירא מטמר ביני קופייא משמענא היך הוה קרי שמע והוה קרי וחזר וקרי עד דהוה שקע מיניה גו שינתיה· „Das geht aus der Begebenheit mit R. Samuel bei Nachmani hervor. Als er seine Reise unternahm, um die Kalenderberechnung des Jahres festzustellen, da fand er bei R. Jakob Gerussa Aufnahme; und da versteckte sich R. Seïra zwischen den Körben, er wollte hören, wie er das Sch'ma sagen

---

macht ומזה הטעם אין אנו יכולין להפטר שהרי בזה אנו יכולין להזהר. Ferner würde nach Tossaphoth eigentlich in der Frage schon die Antwort liegen. Denn die Frage hat ja den Sinn: Weshalb hält man den, der die Tefillin so offen trägt, nicht für einen unbedingt ehrlichen Menschen? Endlich ist ist für diese Erklärung nach der Aussage des Rif nur der Grund ausschlaggebend, daß wegen der Betrüger wir uns nicht hindern lassen würden, das Gebot in weitestem Umfang auszuführen. Allein eben das quälende Gefühl, daß diese offen zur Schau getragene Frömmigkeit von Betrügern mißbraucht wird, ist Grund genug, daß man sich auf das Tragen der Tefillin zur Zeit des Morgengebets beschränkt hat, und es ist das nur ein Beispiel der Zurückhaltung neben den sonstigen oben angegebenen.

[1]) Daß er das Gebet gekürzt מפני טורח צבור, um die Gemeinde nicht zu bemühen, ist ein Zusatz unserer Talmudausgaben, von dem in der Tossefta III 7, und anderen Talmudausgaben nichts steht. (Vgl. Rabbinowitz Dikd. Sof. z. St.)

würde. Er sagte es immer noch einmal, bis ihn der Schlaf übermannte.“ R. Seïra hätte sich doch schwerlich zu diesem höchst seltsamen Gebahren entschlossen und R. Jakob direkt fragen oder ihn bitten können, er möchte ihm gestatten, beim Einschlafen zugegen zu sein, wenn er nicht gefürchtet hätte, R. Jakob würde ihm ausweichend antworten oder in seiner Gegenwart sich scheuen, diese über das gewöhnliche Maß hinausgehende religiöse Betätigung zu üben[1]). Das ist zwar nur ein indirekter Beweis, aber unserer Überzeugung nach ein schlüssiger.

Die Forderung dieser Zurückhaltung wird auch ausdrücklich ausgesprochen in b. Berachoth 34b: אמר רב כהנא חציף עלי מאן דמצלי בביקתא. „R. Kahana nennt den einen Frechen, der auf freiem Platze betet[2]).“ Ja, nach Jer. Ber. I 5 wurde einer, der sich zu sehr beim Gebet gebückt, vom Rabbi des Vorbeteramts entkleidet.

Was die Andacht beim Gebet betrifft, so sind die zahlreichen Aussprüche im Talmud, die sie einschärfen, bekannt. Es wäre töricht, wollte man nun leugnen, daß die feste Normierung des Gebets nicht die Gefahr in sich berge, daß mancher sich mit der Form, mit der Absolvierung des gebotenen Pensums begnügt. Aber talmudische Anschauung ist, daß das Gebet eine Pflichterfüllung bedeutet, der man auf jeden Fall nach-

---

[1]) Das בשביל להבריח מן המזיקין, das als Grund für das Sch'ma-lesen angegeben wird, ist auch religiöse Vorschrift. Vgl. פירוש מבעל ספר חרדים z. St.

[2]) Raschi freilich erklärt: שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת המלך ולבו נשבר „in abgeschlossenem Raume befällt ihn in höherem Maße die Furcht des Königs und sein Herz ist gebrochen“. Allein darauf paßt wohl kaum der scharfe Ausdruck חציף; sodann stimmt die Auffassung, daß es sich hier um das Gebot der Zurückhaltung handelt, des הצנע לכת עם אלקים mehr mit dem unmittelbar darauf folgenden Ausspruch überein ואמר רב כהנא חציף עלי מאן דמפרש חטאיה שנ׳ אשרי נשוי פשע כסוי חטאה. R. Kahana nennt den einen Frechen, der seine Sünden öffentlich spezialisiert, wie es heißt: „Heil dem, dessen Sünde bedeckt ist.“ Demnach werden wir uns der Erklärung von Tossaphoth anschließen, die sagen (s. v. חציף): הכא איירי בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים das Beten auf freiem Platze wäre ungehörig, weil so viele Leute vorbeikommen.

kommen muß ohne Rücksicht, ob eine Andacht möglich ist. In diesem Sinne heißt es מצות אינן צריכות כוונה (Berachoth 13a). Das soll selbstverständlich nicht heißen, wie das von übelwollender Seite ausgelegt worden ist: „Die Erfüllung des Gebotes bedarf nicht der Andacht,“ dagegen wären zahlreiche Aussprüche des Talmuds anzuführen, sondern das Gebot des Betens gilt als erfüllt, wenn auch die Andacht ausgeblieben ist. Bei aller Schätzung andächtiger Stimmung für den Wert des Gebetes sagten sich die Weisen, daß das regelmäßige Beten überhaupt illusorisch werden würde, wollte man es dem Beter überlassen, nur dann zu beten, wenn er in Stimmung wäre. Ja, es würde der Mensch das Beten überhaupt allmählich verlernen. Denn das Gesetz, nach dem jedes Organ verkümmert, das ohne Übung bleibt, gilt auch für die seelischen Vorgänge, für die religiösen Gefühle [1]).

Dafür, daß sie die Andacht beim Gebete in ihrer Umgebung und bei denen, für die sie ihre Bestimmungen trafen, voraussetzen durften, dafür seien folgende Belege beigebracht. Der junge Ehemann ist unmittelbar nach der Hochzeit von der Verpflichtung des Sch'malesens und Betens frei, weil ihm die erforderliche Sammlung fehlen würde (Berachoth 16a). Es konnte nun freilich nicht jeder Anlaß einer inneren Unruhe, wie etwa geschäftliche Sorgen (טבעה ספינתו בים) zur Befreiung vom Gebete führen, weil dann der Willkür Tür und Tor geöffnet würde. So wurde diese Befreiung beschränkt auf die

---

[1]) Man vgl., was über die Bedeutung des regelmäßigen Gebets ein Beurteiler wie Steinthal sagt, der doch religiös-konservativer Gesinnung nicht verdächtig ist. „Alles, was dem freien Geist angehört, müssen wir lernen, und was wir gelernt haben, müssen wir, um es nicht zu vergessen, unausgesetzt üben . . . . . . Und ebenso verhält es sich mit der Andacht . . . . . Nichts wird dich zur Einkehr in dein besseres Selbst bringen, nichts wird dich zur Rechenschaft vor Gott und vor dir selbst bewegen, wenn du nicht in der Andacht eine gewisse Fertigkeit erreicht hast. Wer alle Jahre einmal andächtig sein will, wird bald merken, daß er auch dieses Mal nicht andächtig ist, trotz des guten Willens nicht sein kann. Wer also nicht oft betet, wird es nicht erlernen.“

Fälle von טרדא דמצוה, in denen die Unruhe eine Folge der Beschäftigung mit einem gottgefälligen Werke ist. Es hätte aber wahrlich keinen Sinn, um der fehlenden Andacht willen eine solche Bestimmung zu treffen, wenn das Beten ohne Andacht allgemein verbreitet gewesen wäre. Wie ja in der Tat diese Bestimmung in späterer Zeit außer Kraft gesetzt wurde mit der Begründung, daß es von uns überheblich wäre, bei solchen Gelegenheiten das Gebet zu unterlassen; wir würden damit zum Ausdruck bringen, daß wir sonst jederzeit mit der nötigen Andacht beteten (Tossaphoth z. St. s. v. רב שישא).

Das Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit und die Selbstanklage ist stets ein Beweis für ein feines Empfinden in religiösen Dingen. Es wird z. B. keinem zweifelhaft sein, daß wenn je einer, so Jehuda ha-Lewi von heißer Liebe und unstillbarer Sehnsucht nach dem heiligen Lande erfüllt war und daß er mit Inbrunst und tiefer Andacht um die Erlösung Israels gebetet hat. Und doch ist von keinem aus älterer Zeit ein so scharfes Wort über den Mangel von Andacht gesprochen worden wie von ihm, wenn er unser Beten um die Rückkehr nach Zion mit dem Plappern eines Stares vergleicht (Kusari II 24). In diesem Sinne sind Bemerkungen, wie die folgenden zu werten: Jerusch. Berachoth II 4 א'ר מתניה אנא מחזק טיבו לראשי דכד הוה מטי מודים כרע מגרמיה. R. Mathna erzählt: „Ich fühle mich meinem Kopf zu Dank verpflichtet. Wenn die Stelle מודים an der Reihe ist (wo man im Gebet sich bücken soll), dann fällt er von selbst herunter."

Und ebenso א'ר חייא רובא אנא מן יומי לא כוונית אלא חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי ואמרי מאן עליל קומי מלכא קדמאי ארקבסה או ריש גלותא שמואל אמר אנא מנית אפרוחיא רבי בון בר חייא אמר אנא מנית דימוסיא. R. Chija erzählt: „Ich habe mein Leben lang keine Andacht gehabt. Einmal wollte ich es, da ertappte ich mich über den Gedanken, wer von zwei Würdenträgern den Vortritt beim Könige hat." Samuel berichtet, er habe die Vögel, R. Bun S. Chijas, er habe die Steinschichten gezählt.

Wer mit uns in diesen Selbstanklagen nur eine gesteigerte Empfindlichkeit gegenüber jeder Verletzung religiösen Lebens

sieht, der wird nicht zu dem Mittel der Kommentatoren[1]) greifen, um diesen schlichten Worten einen anderen Sinn unterzulegen, sondern wird aus ihnen den Schluß ziehen, daß die Weisen einen hohen Maßstab an den erforderlichen Grad der Andacht gestellt, daß sie freilich aus der Schwäche des Menschen keinen Hehl gemacht. Es muß hier auch durchaus von einem besonders hohen Grad der Andacht, der erstrebt wurde, die Rede sein. Denn es ist ja ganz undenkbar, daß R. Chija sein Leben lang keine Andacht gehabt. Und der Umstand, daß R. Chija, Samuel und R. Bun von einem ganz bestimmten Vorfall sprechen, beweist, daß es sich um eine Gelegenheit handelte, bei der sie eine ununterbrochene intensive Andacht erzwingen wollten. Wenn das nicht gelang, so ist das in einem psychologischen Gesetz begründet, nach dem eine besondere Anspannung gerade zu einem entgegengesetzten Resultat führt.

Daß eine regelmäßige und andauernde Andacht schwer zu erreichen ist, wird Baba B. 164b als Erfahrungstatsache hingestellt. שלש עברות אין אדם ניצול מהן בכל יום הרהור עברה ועיון תפלה ולשון הרע. Vor drei Sünden kann man sich an keinem Tage retten: Vor unkeuschen Gedanken, mangelnder Andacht und Nachrede.

Das Buch Koheleth.

Von Rabbiner Josef Nobel, Halberstadt.

Im Buche „Prediger“ werden wir zu Zeugen eines Weltunterganges gemacht. Wir vernehmen den Geist der Verneinung, der mit den im Laufe der Zeiten sich herausbildenden Zuständen der Menschengesellschaft nicht paktieren will. Ein grimmiger Philosoph betritt die Kanzel und hält uns eine Predigt, die uns schaudern macht. „Nichtig ist die Welt, und

[1]) Vgl. z. St. und R. Isak Arama Akeda ed. Pollack III S. 17.

sie ist nicht wert, daß man sie lebt oder gar erforscht" — dies Thema wird behandelt im Palast des Königs und in der Hütte des Bettlers, an der Wiege des Kindes und an der Bahre des Greises; הבל הבל! „Koheleth" ruft dem aus der Welt scheidenden Menschen nach: gut, daß du gehst! und dem kommenden Neugeborenen entgegen: schade, daß du kommst! So wird in Koheleth die Welt an die eiserne Wand der Naturnotwendigkeit gepreßt, bis ihr jeder Odem der Lust und der Freude ausgeht.

In „Koheleth" steht der prüfende Verstand im Vordergrund. Das Herz mit seinen Neigungen und Wünschen drängt sich heran an das Verstandestribunal und will in den Lösungen der Lebensrätsel seine eigene Erlösungen von Furcht und Bangen finden.

Doch dieses Tribunal häuft nur die Fragen und Probleme, es türmt ganze Berge von Lebensrätseln auf; doch die Antwort fehlt, die Lösung bleibt aus, und wenn sie kommt, so bringt sie dem armen, sehnsüchtig hoffenden Herzen, sie bringt dem sterblichen Menschen, der doch nebst dem Verstande im Gehirn auch ein Wünschen und tiefes Fühlen im Herzen trägt, sie bringt ihm nicht Erlösung, sondern Auflösung.

Das Buch Koheleth stellt gleich im ersten Kapitel den Wechsel und die Vergänglichkeit als die einzig bleibenden Paragraphen im Gesetzbuche der Natur- und Menschenwelt auf. Alles kommt und geht, die Himmelssonne und das Erdengeschlecht. Es ist ein Fließen und Wogen der Naturkräfte. Die Bäche und der Ozean saugen einander auf, um wieder aufgesogen zu werden.

Welten sind gegen Welten im Kampfe, und sie kreisen, als wollten sie neue Welten gebären, und der Mensch ist da, um die Geburtsschmerzen mit zu empfinden und mit dem Neugeborenen begraben zu werden.

Im Laufe der weiteren Kapitel nimmt dieses Wogen und Fluten von Kräften und Ideen in und gegeneinander immer mehr zu. Hier ein schwelgerisches Genießen und bachantische

Lust und da ein abwehrender nüchterner Blick, so daß der Jubelton in der Kehle stecken bleibt.

Der Epikuräer in üppiger Fleischeslust und der Künstler im reich ausgestatteten, mit Sängern und Sängerinnen gefüllten Palast und daneben der Stoiker mit seiner vernichtenden Gleichgültigkeitsmiene — einerlei — sie sind alle dem Moder und dem הבל preisgegeben. Alle, der Weise und der Dumme — und es lohnt sich nicht, weise und gut zu sein; denn nach ihnen da kommt der Dumme und der Schlechte, und sie treten die Erbschaft des Guten und Weisen an. Es lohnt sich nicht Großes und Edles zu vollbringen, die Nachwelt hat keine Erinnerung dafür. Die Geschichtsannalen sind leere Blätter, auf welchen die Namen leerer unbedeutender Menschen prangen, den Geschichtsgriffel führt die Hand der Verkehrtheit und Verderbtheit und die mit solcher Falschschrift bedeckten Zeittafeln sinken ins Meer der Vergessenheit hinab. —

Wenn nun die Ehrenhallen des Verdienstes und der Tugend und der Weisheit entweiht, wenn die Wahrheit und Gerechtigkeit entthront, wenn die Erinnerung und die Hoffnung zu Schemen der Unterwelt degradiert werden, — was soll da noch heilig bleiben in diesem ganzen Weltenbau und was und wer über diesem Weltenbau?

So lautet die schreckliche Frage, die sich unsere Weisen bei der Lektüre des Buches Koheleth vorlegten, und sie waren nahe daran, dieses Buch aus der Reihe unserer heiligen Bücher zu streichen — oder doch dieses Buch dem Auge der jüdischen Lesewelt zu entziehen.

Da — bei näherer gründlicher Prüfung — zeigte es sich, daß dieses für so gefährlich gehaltene Buch Koheleth an seinem Anfang und besonders an seinem Ende seine Selbstkorrektur enthalte, die es vor dem Vorwurf des inneren Widerspruches דבריו סותרין זא"ז[1]) oder gar des Abfalles vom gottgebotenen Wege der Sittlichkeit דבריו מטין למינות[2]) vollständig schützte.

---

[1]) שבת דף ל׳

[2]) מ״ר ויקרא פ׳ כ״ח

Koheleth beginnt mit dem Ausrufe: „Was für Vorteil bringt dem Erdensohn all seine Mühe, die er unter der Sonne sich gibt!“ (1,3).

Damit ist es ausgesprochen: Wahrer Lohn winkt dem Menschen von hoch oben über dem Sonnenzelte. Von dort grüßt die Menschenseele die wahre Sonnenwelt der Verklärung und der Ewigkeit. So lautet der Anfang des Buches.

Das Ende nennt den Herrn der Ewigkeit, dem der Mensch mit Leib und Seele zuzustreben hat, um die Vollkommenheit zu erlangen, die weder vom Szepter der Himmelskönigin beherrscht noch vom Saume des Erdballs begrenzt wird.

Den Herrn aller Ewigkeiten, Ihn, deinen Gott, sollst du ehrfürchten und seine Gebote sollst du halten — das ist der ganze Mensch!

So lautet das über all die dunklen Wirnisse des Buches Licht verbreitende Ende dieses Buches Koheleth. —

Und dieser scheinbar zügellose Lebemann auf dem Königsthron ruft es der Jugend in die Seele:

„Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend und laß dein Herz guter Dinge sein in deinen Jünglingstagen und wandle in den Wegen deines Herzens und in dem Anschauen deiner Augen; aber wisse, daß über dies alles der Herr dich werde vor Gericht führen!“ (XI 9). —

Dieses „Aber“ legt der dahinstürmenden, Zeit und Kraft vergeudenden Lebenslust den Zügel an.

Wir sehen: nach all der skeptischen Verneinung kommt die positive Bejahung. Es gibt einen einzigen Gott. Von ihm, aus seiner Lehre und nach seinem Gebote hole dir, o Mensch, die Antwort auf die Frage deines Verstandes, hole dir den Frieden für dein geängstigtes Herz und deine bestürmte Seele.

Dieses Wogen und Toben in den von Finsternis bedeckten abgrundtiefen Gewässern des Zweifels kommt zur Ruhe, sobald der Geist Gottes über den Wassern schwebt.

Ein Werk, dessen Anfang und Ende auf höhere Welten und ihren einzigen erhabenen Schöpfer hinweisen, kann auch

mit dem zwischen Anfang und Ende eingeschlossenen Inhalte nicht dem endgültigen Zerfall des Weltbaues und der Menschheit dienen wollen. Ist Gott der Schöpfer, so muß harmonische Einheit das oberste Gesetz in der Schöpfung sein, und das vorzüglichste, mit Geist und Sprache begabte Geschöpf, der Mensch, muß Träger dieser Einheit sein können, wenn er es mit seinem Wirken und Walten auf Erden sein will. Es muß eine Endbestimmung geben für die ganze Menschheit, und dieser vom ewigen einheitlichen Gotte der Menschheit als letztes Ziel gesetzten Bestimmung, die den Zufall und den Zerfall ausschließt, muß der Mensch mit seinem Streben nach Einigung in sich selbst, in der Gesellschaft und im Staate zugewandt sein. —

„Es muß" — das hat unser großer Lehrer und Meister, Raschi, herausgefühlt und in seiner Weise in aller Kürze angemerkt.

Zu dem Talmudworte: שתחלתו דברי תורה וסופו דברי תורה „die Weisen fanden Anfang und Ende des Buches Koheleth voll echten, reinen Gehaltes" — zu diesem Worte bemerkt Raschi וכל שכן שיש עוד בנתיים.

Und nun erst in der Mitte, zwischen Anfang und Ende, da findest du erst recht Torageist und Torawert; suche nur!

Und wenn wir dem Rufe unseres großen Meisters folgen, dann finden wir in der Tat einen festen Halt im Wirrsal der Gedanken. Drei Punkte möchten wir hervorheben:

1. Koheleth befürwortet die Geselligkeit, indem er die Vorzüge der Vereinigung hervorhebt. Er tut dies im Kap. IV. 9—12 mit den folgenden schlichten, fast naiv zu nennenden Worten:

„Besser zwei als einer, denn sie haben bei ihrer Arbeit einen besseren Gewinn. Denn, wenn sie fallen, so richtet der Eine den Andern auf, so aber der Eine fällt, so hat er ja keinen Zweiten, um ihn aufzurichten. So auch, wenn zwei zusammen liegen, so erwärmen sie sich, wie aber soll denn einer warm werden? Und wenn jemand den einen überwältigen möchte, so können Zwei ihm widerstehen. Und ein dreifaches Band wird um so weniger schnell zerreißen."

Koheleth will also durch die Vereinigung Zweier nicht nur den angreifenden Dritten durch Macht besiegen. Er will ihn durch Gründe überzeugen, damit er der Dritte im Bunde werde und der Bund dadurch als unzerreißbar sich bewähre. Das Geselligkeitsleben soll den Wert der Arbeit erhöhen, es soll gegenseitige Teilnahme wecken und eine friedlich einigende Werbekraft entfalten.

2. Koheleth redet einem wohlgeordneten Staatsleben das Wort. Er will es nicht, daß der König der Despot und das Volk der Sklave sei. Der Weg vom Feldarbeiter zum Königsthrone hinauf soll offen und für jeden gangbar bleiben. Auf den Zwischenstufen sollen die einander übergeordneten Kasten, Stände und Beamten sich nicht überheben. Eine starre Bureaukratie von Hohen, Höheren und Höchsten stört das Gemeinwohl des Staates, weil in demselben eine wahre Gemeinschaft nicht lebendig werden kann. Der König soll aber der erste Diener dieses Gemeinwohls im Staate sein.

Diese im Munde des König Salomo überraschende Lehre lautet (V, 7—8):

„Wenn du im Staate Unterdrückung der Armen und Verfolgung des Rechtes und der Gerechtigkeit bemerkst, so wundere dich nicht über diese Erscheinung. Denn über jedem Hohen ist ein höherer Wächter, und über diesem sind wieder Höhere gesetzt.

„Der Vorzug eines Landes liegt aber im gemeinsamen Ganzen. Der König soll dem Ackerfelde dienstbar sein.“

Ein Ausspruch wie dieser würde jedem Helden der konstitutionellen Idee Ehre machen.

Der König, der einen solchen Ausspruch tat und es wußte, daß nicht nur sein eigenes Volk, sondern daß Völker und Fürsten seinen Sprüchen lauschten, dieser König ist mit seinem Spruche über Volksrecht und Königspflicht, er ist mit seinem großen Verfassungsgedanken seiner Zeit weit vorausgeeilt.

3. Koheleth sucht und findet im Menschen, im wahrhaft edlen Menschen selbst die Ausgeglichenheit von Geist und Herz,

Verstand und Gemüt. Gott hat den Menschen in die Mitte der Schöpfung hineingestellt, damit er, der Mensch, den Mittelpunkt bilde in einer aus Gegensätzen sich aufbauenden Natur- und Geschichtswelt.

Es ist von Wichtigkeit, in unserem kalt berechnenden Zeitalter von doppelter Bedeutung, daß uns auch der Verstand des Weisen zur warmen Menschlichkeit ermahne.

Koheleth stellt im dritten Kapitel des Buches die folgenden Betrachtungen an:

„Alles hat seine bestimmte Zeit, und ihre Zeit hat jede Angelegenheit unter dem Himmel. Geboren werden hat seine Zeit, sterben seine Zeit; pflanzen seine Zeit, ausreißen seine Zeit; Wonne ihre Zeit, Trauer ihre Zeit . . . . . was ist nun der Vorzug des Strebenden durch seine Mühe? Die Sache sieht sich an, als ob Gott dies alles so gegeben hätte, den Menschen zu ihrer Demütigung! Ja, alles machte Er gehörig zur Zeit; aber dem Menschen gab Er die Welt — die Ewigkeit ins Herz. Ohne dieses würde der Mensch nicht finden können das durch Gott geschaffene Werk vom Anfang bis zum Ende!"

Koheleth fragt: Wenn Krieg und Frieden, Wunde und Heilung, Jubel und unsäglich Elend . . . . . wenn all dies unverrückbar in der Sphäre seiner Bestimmung steht, alles und jedes in der Zeit liegt, was liegt dann im Menschen? was tut er und was soll er? Darauf die Antwort: Hat auch Gott allen Dingen und Erscheinungen ihre Zeit bestimmt, so sind dies doch auseinanderfallende Welten und Reiche von Freud und Leid, dem Menschen aber gab Gott ein Herz, und in dies Herz legte er die Welt und die Einigkeit. Welten mögen in der Zeit entstehen und vergehen; die Welt trägt der Mensch allein in seinem Herzen, und so wird er zum Mittelpunkte der Weltgeschichte.

Diese Frage und diese Antwort des königlichen Philosophen ist ganz besonders bedeutsam. Die Frage: Wenn alles seine Zeit und eine Grenze hat, Krieg und Frieden, Tod und Elend, alles seine Bestimmung, wo es anfängt und wo es endet, wo

fängt dann der Mensch an? Und die Antwort: Der Mensch fängt bei seinem Herzen an!

Fassen wir die Tendenz unserer angeführten drei Sätze zusammen, so lautet diese:

Einheit im Gesellschaftsleben,
Einheit im Staatsleben und
Einheit im Menschen selbst.

Und diese Sätze stehen nicht am Anfange oder Ende des Buches, sondern sie stehen in der Mitte.

Mitten im Buche, das ist mitten im Kampfe zwischen all den aufeinander stürmenden Gegensätzen, im Kampfe zwischen Leben und Tod, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Nichtigkeit und Ewigkeit, da, mitten in einer Welt von Zweifeln steht ein Denker und kämpft um die Welt, die er im Herzen trägt. Gott hat ihm diese Welt ins Herz gelegt, und sie muß einheitlich wahr sein und muß trotz all den sie umgebenden Nichtigkeiten Ewiges enthalten; denn Gott ist einzig, wahr und ewig.

Um die Anerkennung der Gotteswahrheit und der Heiligkeit des Gottesgebotes auf Erden handelt es sich. Für diese tritt der Herold auf den Plan. Dies höchste Gut der Menschheit hält er hoch als die Trophäe, die zu erkämpfen und zu ersiegen ist. Er besitzt fast übermenschlichen Mut. Er ruft seine Worte hinein in die Höllen der Weltlust und des Weltenjammers, er ruft es hinab in die Grüfte der Unterwelt, er ruft all die finsteren Mächte des Zweifels, der Leugnung und des Vergessens in die Schranken, und er selbst leiht ihnen und schärft ihnen die Waffen. Sie sollen kämpfen, unterliegen und der hocherhobenen Trophäe huldigen. Dann — am Ende — tritt dieser Herold hervor und verkündet es: der Schlußsatz, der alles enthält, lautet:

„Es ist ein Gott, Ihn sollst du ehrfürchten und seine Gebote sollst du treu bewahren, denn dies ist der ganze Mensch!“

Die große Zeit.

Von Dr. Joseph Carlebach.

Wir leben in einer großen Zeit, so hört man aus jedem Munde. Und es ist keine leere Phrase. Aber das Große ist nicht das politisch Bedeutungsvolle. Es ist nicht das Ringen der Mächte an sich, nicht die Tragweite der einzelnen Entscheidungen, nicht der gewaltige Feuerbrand, in den wir voll tiefer Ergriffenheit Welten untergehen sehen. Das Große liegt hinter den äußeren Vorgängen, — liegt in den moralisch-seelischen Momenten, die in den Ereignissen nur sich projizieren und sichtbar machen und zu realen Gewalten sich verdichten.

In dem Gefühl für dieses Große, in der bewundernden Anerkennung seiner Kraft und seines Wesens sind wir alle einig. Eine Diskussion über seinen Wert gibt es nicht. Stillschweigend beugt sich jeder vor seiner Macht. Darum ist es wohl der Mühe wert, im einzelnen die Züge dieses hinter den Dingen verschleiert liegenden Seins, dieser moralischen Triebkraft eines ganzen Volkes näher auszumalen, sich Rechenschaft darüber abzulegen, was die letzten Ursachen solch einzigartiger innerer Erhebung und solch großartiger Leistungen sind. Weil eben sonst über Gut und Böse, über die höchsten Formen und Mittel seelischer Vollkommenheit und Vervollkommnung so viel Verschiedenheit der Ansichten herrscht, so ist eine solche Betrachtung um so bedeutsamer, als hier gewissermaßen der einzelne wie die Gesamtheit ihr tiefstes Ich selbst verraten und bloßgelegt haben, als hier eine allgemeine Übereinstimmung der Geister erreicht ist, die sonst die mannigfachen Strebungen und Strömungen des Tages verdunkeln und verwirren, die sonst zu erweisen nicht leicht fällt.

Da ist nun das Erste, was die letzten Stunden allen erwiesen haben: die Bedeutung des Gehorsams. Die Deutschen haben gehorchen gelernt, das macht sie unüberwindlich. Wenn wir uns mit unseren Feinden vergleichen, dann können wir sagen: Wir sind das Volk des Gesetzes, das in langer völker-

geschichtlicher Entwickelung gelernt hat, sich den Gesetzen und seinen Organen unterzuordnen. Wieviel ist nicht gespöttelt und gewitzelt worden über die eiserne Disziplin und Zucht der Deutschen, die um keine Individualität sich kümmert, die die Massen uniformiert und schablonisiert, die der Kultur des Persönlichen den Krieg erklärt. Jetzt hat diese herbe Strenge des Gesetzes Recht behalten. Die Stunde der Not, der Gefahr, der furchtbaren Erregung und Erbitterung hat ihr den Stempel des Wahren, des Echten aufgedrückt. Sie hat ein Volk zu einer moralischen Einheit und Macht geadelt. Sie hat Kräfte erzeugt, um die man uns beneidet.

Wer ist, so fragen wir, mehr wert: ein Soldat oder ein Kriegsfreiwilliger? Der, den des Königs Befehl auf seinen Posten stellt oder wer aus freien Stücken sein Gut und Blut für das Vaterland zu opfern bereit ist? Und wäre des letzteren Begeisterung und Mut, seine Opferwilligkeit und Hingabe zehnmal so groß wie die des ersten, er kann ihn niemals erreichen oder ersetzen. Im anderen Sinne gilt: גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. Die militärische Erziehung hat jenen *über sich selbst hinauswachsen* lassen, hat sein Auge und sein Ohr, seine Hand und seinen Fuß, seine Muskeln und seine Tatkraft geschult, daß er sie erst richtig auszunutzen, fruchtbar zu machen weiß, hat ihm Fähigkeiten verliehen, die er sich selbst nicht zugetraut hätte, die man mit allem guten Willen und mit noch so großer Anstrengung sich nicht im Nu erwerben kann. Das Individuum hat durch die Unterwerfung, den willenlosen Gehorsam gegen noch so klein erscheinende Befehle nicht sich selbst verloren, sondern sich erst entdeckt, hat erst das große Ausmaß seines eigenen Können und Wollens erfassen gelernt. Dieselben Strapazen und Anforderungen, die den Freiwilligen zusammenbrechen lassen, überwindet jener mit spielender Leichtigkeit.

All dies gilt aber wortwörtlich auch für die *Religion*, für *unsere* Religion. Das Judentum ist *Gesetzesreligion*, das erste, was es von seinen Bekennern fordert, ist unbedingter Gehorsam gegen das Gebot. Willenlos hat das Individuum der

allgemeingültigen Vorschrift sich zu beugen. Das ist es, was die Bekenner anderer Glaubensformen uns vorwerfen, das, weshalb man das Judentum hat umgestalten wollen. Frei sollte das religiöse Ich sich ausleben, sich selbst die Form und Art schaffen, wie es seine Liebe zu dem Schöpfer des Alls bezeuge und betätige. Es sei unwürdig, so meint man, den gottesebenbildlichen Menschen, seine Meinung und seinen Willen festen Normen und starren Lehren unterzuordnen. Eine religiöse Übung, deren unmittelbarer Wert nicht in die Augen springt, ist als wertlos auszuscheiden. Das eigene Gewissen ist einziger und letzter Maßstab.

Dem stellen wir das Beispiel unsres Volkes in Waffen entgegen. Würde es über so viel geistige Bildung verfügen, wenn nicht der eiserne Zwang es zu den Quellen des Wissens hingeführt, seinen Verstand geschult, es auch wider den Willen des einzelnen auf die gegenwärtige Stufe geistiger Kultur geführt und ihm das Denken zur Selbstverständlichkeit, die Bildung zum Bedürfnis gemacht hätte? Würde es in der schwersten Stunde so viel sittliche Energie und Selbstverleugnung, so viel Schwung und Pathos erhöhten Lebens besitzen, wenn es nicht von Jugend an durch des Gesetzes eherne Fessel an das unabänderliche „Du sollst" der Pflicht gebunden worden wäre, wenn nicht die Tugend des Bürgers und des Menschen von der Gemeinschaft und der staatlichen Macht ihm aufgezwungen wäre?

So auch das jüdische Gesetz. Es will uns nicht unser ureigenes Wesen rauben, nicht die Selbstentfaltung unmöglich machen. Es führt uns durch die Schule tausendfacher Erprobung, stellt uns vor unzählige Konflikte, gibt uns Pflichten und Aufgaben in jeder Stunde, um uns bereichert, befreit, der Bevormundung unserer Leidenschaft und Kurzsichtigkeit enthoben zu entlassen, daß wir unser wahres Selbst wiedergewinnen, nachdem wir es nur zum Scheine verloren. Die allgemeine religiöse Wehrpflicht macht uns zu Siegern in dem Kampfe des Lebens, der schwerer ist als die Feldschlacht. Denn jener verlangt nicht einmal ein Opfer, nicht für kurze

Frist Hingabe und Verzicht; er wiederholt seine Forderung an unsere sittliche Tatkraft immer wieder und läßt uns nicht zur Ruhe kommen. Wie schrecklich haben uns diejenigen geschadet, die sich die Kraft zumaßten, zu binden und zu lösen, das Gesetz zu entthronen und Erlaß von allen Pflichten der Religion zu geben! Sie haben uns der Elastizität und Gesundheit unseres religiös-sittlichen Ichs beraubt, das durch die erziehliche Wirkung des Gesetzes sich allen Versuchungen und Nöten günstiger und widriger Zeitverhältnisse siegreich entgegengestellt hatte, das durch die einzigartige Schulung unseres Geistes und Herzens durch Talmud und Bibel jeder Verflachung und Verrohung Trotz zu bieten imstande war. Von Sieg zu Sieg schritt die Judenheit auf geistigem, ethischem und religiösem Gebiet, solange es den Gehorsam gegen Gottes Gesetz als höchstes und heiligstes Gut anerkannte; Niedergang unseres gesamten religiösen Lebens, Unbildung, mangelnde Opferfähigkeit, das waren die traurigen Folgen der Bestrebungen, die das Gesetz durch den Individualismus, den Gehorsam durch die freiwillige Leistung ersetzen wollten. Die sogenannte Befreiung des religiösen Individuums bedeutete in Wahrheit den Tod des religiösen Ich; nirgends und nie war die Judenheit ärmer an großen, reichen und eigenartigen Persönlichkeiten, an Weiterbildnern und Neuschöpfern religiösen Gutes, als da der Gehorsam und die Unterwerfung unter das Gesetz aufgehört hatten, alle Lebensregungen zu weihen und zu vertiefen.

Der zweite Grundzug unserer nationalen Erhebung ist das Erwachen der nationalen Selbstachtung. Unser ganzes Volk wird mit einem Schlage sich des Wertes unserer Kultur bewußt, unserer Muttersprache, der Herrlichkeit unseres Landes, unserer Kunst, unserer Literatur. Jede Sprache mag ihre Schönheit besitzen, jedes Volk ihre eigene Kulturwerte erzeugen, die im Gesamtorganismus der Welt ihre Bedeutung haben. Jetzt aber fühlte jeder, es ist schimpflich und unwürdig, von dem Feind, den man bekämpft, Sprache und Kulturformen zu entlehnen. Und wäre es dem deutschen Volk auch nicht gegeben, Mode und Tracht so voller Abwechselung und Anmut

auszugestalten wie ein anderes, — wir als Deutsche wollen ein deutsches Kleid, wollen deutsche Erzeugnisse, deutsche Geisteswerke als für uns allein gültig und wertvoll ansehen. Wir empfanden es als Schmach, daß wir, ein großes, begabtes Volk, bei anderen betteln gehen und uns mit fremdem Gewande schmücken, im Fremden unser Ergötzen und unsere Daseinsformen finden sollten. Wir sind uns selbst genug und wollen froh und zufrieden mit dem uns vom Schöpfer verliehenen Eigenen sein. Wer dieses elementare Aufflackern des nationalen Selbstbewußtseins mit angesehen und miterlebt, der mag wohl im Herzen denen Abbitte tun, die er früher als Schwärmer belächelt, als Deutschtümler befehdet hatte.

Und wenn wir wieder die Nutzanwendung auf unser Judentum ziehen, da mag uns die Schamröte ins Gesicht steigen, wie ehrlos wir unser religiöses Eigengut preisgegeben, um uns fremder Kultur und unjüdischen Formen hinzugegeben. Das Judentum wurde seiner Eigenart entkleidet, um es den fremden Kulten anzugleichen. Und heute wird man über jene Rabbinen, die so leidenschaftlich חקת הגויים, die unjüdischen Glaubensformen bekämpft haben, anders urteilen. Man wird sich fragen, ob in ihnen nicht ein wahreres und reineres Gefühl für die Würde des Judentums gelebt? Weil in der Kirche der Altar vorne im Chorraume steht, darum mußte auch in der Synagoge der Almemor von seiner Stelle weichen; weil der katholische Priester nur einen Schal über den Schultern trägt, darum durfte der Tallis nicht mehr ausgebreitet getragen, sondern mußte zu einem schmalen Tuche zusammengeschlagen werden. Weil der christliche Gottesdienst die Orgelbegleitung hatte, darum mußte auch im jüdischen Gotteshaus diese Musik ihre Stätte finden, obwohl dadurch der ganze Charakter des jüdischen Gebetes mit seiner schlichten ergreifenden Andacht verändert wurde; und das deutsche Gebet mußte die Sprache der Thora, der Propheten und Psalmen verdrängen. Weil im Christentum, wo der Glaube im Zentrum des Ganzen steht, die Konfirmation eine wichtige Stelle hat, so mußten die jüdischen Knaben und Mädchen eine Lippenzeremonie über sich ergehen

lassen, die in ihrem religiösen Leben und Glaubenssystem keinen Sinn und keine Bedeutung hat. Und wundervolle altjüdische Bräuche, in denen die Volksseele feinste Regungen zum Ausdruck gebracht, wie der weißlinnene Sterbekittel an den hohen Festen wurden aus den Synagogen gewiesen, weil sie zu jüdisch waren. Nicht einmal vor der düsteren Majestät des Todes machte die Verletzung jüdischer Sitte Halt. Pomphafte Leichenbegängnisse wurden veranstaltet, das Beth-Olam wurde zu einer Stätte des Luxus und der Großmannssucht, die Chewra Kadischah durch bezahlte Livreediener ersetzt und dem Toten vom Prediger in der Weise fremder Kulte die letzten Worte ins Grab nachgerufen! O, daß das jüdische Selbstbewußtsein wieder erwachte, daß wir alle in unserer religiösen Betätigung der uralt heiligen, ererbten, mit uns geborenen Sitte wieder Gerechtigkeit zollten; wir hätten uns selbst gewonnen und die Achtung derer errungen, denen ihre Religion andere Formen gebietet.

Das Dritte endlich und Größte in unsrer nationalen Erhebung ist: Nur das Bewußtsein, für eine gerechte Sache zu kämpfen, konnte unserem Volke den Willen und die Kraft zum Siege verleihen. Der Materialismus, der Glaube an die plump-sinnlichen Mächte dieser Welt ist erschüttert. Wir erkennen wieder, daß ethische, geistige und sittliche Werte die Welt und ihr Geschehen beherrschen und viel stärker und dauernder sind als alle sonst in Rechnung gestellte Faktoren. Das ist schon an anderer Stelle dieser Zeitschrift ausführlicher beleuchtet worden. Hier handelt es sich wieder darum, für uns Juden die Konsequenz zu ziehen. Auch das Judentum blieb leider nicht von der materialistischen Weltauffassung verschont, von der Ansicht, die wirtschaftlichen Momente seien die entscheidenden. In dem Konflikt zwischen religiösem Gute und materiellem Vorteile müssen diese siegen. Und wenn die wirtschaftlichen Verhältnisse die Feier des Sabath unmöglich machen, so begnüge man sich ohne ihn.

O, daß die große Stunde der Gegenwart die Gemüter erweckte! Wie es keinen Patriotismus auf Bedingungen gibt,

so auch keine Religiosität, keine Tugend, keine Gottesliebe. Mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen! so lautet die Forderung auch für heute. Und so du glaubst, die Mächte des Materiellen seien zu stark, Gott kann die Bekenner seiner Religion gegen sie nicht schützen, laß dich die Gegenwart lehren, daß unser „alter Gott", wie der Kaiser sagte, noch lebt, das Sein Wille wie einst stark ist, die Kräfte des Geistigen und Religiös-Sittlichen zum Siege zu führen. Dann sind auch wir Juden nicht ohne Gewinn für unsere Seele Zeugen des größten völkergeschichtlichen Ereignisses gewesen.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

1. Jahrgang. | Oktober 1914 / Tischri 5675 | Heft 10.

Der Krieg und die Moral.

Von Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.

Von einem geistvollen, sehr gelehrten Manne, einem bedeutenden Ästhetiker und großen Idealisten ist der Satz geprägt worden: „Das Moralische versteht sich von selbst". In diesen Worten hat er seinem Idealismus den höchsten Ausdruck gegeben. Er wollte damit sagen: Das Moralische ist so sehr die Grundlage jeder menschlichen Lebensführung, die Verletzung so ungehörig und von solchen unausdenkbaren Folgen begleitet, daß die Betonung und Einschärfung sehr überflüssig erscheint und dem Verständigen nur lästig fällt.

Es ist schon hervorgehoben worden, daß auch die Abneigung Nietzsches gegen die landläufigen Moralisten, wie sie in seinen Bemerkungen über die „Moralinsäure" und die „Moraltrompeter" zutage tritt, nicht so sehr der Moral an sich gilt, sondern ihrer Verkündigung, und daß er auch nicht mehr hat sagen wollen, als was in der obigen Sentenz ausgesprochen ist.

Wie dem auch sein mag, es kann nicht scharf genug gegen die Verbreitung dieser Sentenz Einspruch erhoben werden. Wir haben an ihr wieder ein Beispiel, wie verstiegener Idealismus oft der größte Feind der Verwirklichung des Idealen ist. Denn für die große Masse, ja wir können sagen für alle Menschen mit Ausnahme einiger weniger Erwählten ist ein solcher Satz der Ansporn, sich jeder Vertiefung in moralische Probleme zu enthalten. Was sich von selbst versteht, das bedarf keiner

Einschärfung, und Mahnungen zur Sittlichkeit sind dann nicht viel mehr wert als das Dreschen von leerem Stroh.

Merkwürdig, daß die Künder dieser These nicht gesehen, daß sie damit auf die antike Stufe zurückgefallen, da man von der Bedeutung der Triebe und Gefühle noch keine rechte Vorstellung hatte und Sokrates die Lehre aussprechen konnte: Keiner sündigt freiwillig, man müsse nur eine Einsicht in das Gute haben und würde ihm dann unbedingt folgen.

Daß das Moralische sich durchaus nicht von selbst versteht, daß es immer und immer erworben werden muß, will man es besitzen, ja daß es zu den schwersten Errungenschaften menschlichen Lebens gehört, ist jedem, der sich um die Verbreitung der Ethik müht und die Erfolge seiner Mühen beobachtet, ohne weiteres klar. In geordneten Zeiten tritt das aber nicht so sehr zutage, schwere Ausschreitungen gegen die Moral werden durch das Strafgesetz und die Rücksicht auf die soziale Stellung von der überwiegenden Mehrheit vermieden. So kommt es, daß man sich in Sicherheit wiegt und mit einem Schein von Recht die Überzeugung vertreten kann, das Leben des Menschen sei von moralischen Werten beherrscht. Der Krieg, der auf allen Gebieten so ungeheure Umwälzungen hervorruft, bringt auch hier die Wahrheit ans Licht.

Wenn wir überlegen, was unter den Erlebnissen des Krieges uns am schmerzlichsten trifft, so ist es das Zutagetreten der menschlichen Gemeinheit, das Bewußtsein, daß die Bestie im Menschen unausrottbar und daß unsere vielgerühmte Kultur so wenig dazu beigetragen hat, den Menschen wahrhaft zu veredeln. Wer freilich das Opfer des Blutes gebracht, wer den Tod des Gatten, der Kinder, des Vaters zu beklagen hat, für den verschwindet jeder andere Gedanke angesichts des unwiederbringlichen Verlustes. Wir anderen aber, die verschont geblieben, wir leiden wohl unter dem Eindruck des Furchtbaren, das uns jede Stunde bescheert. Wir können, soweit wir nicht von jedem Mitfühlen verlassen sind, keine Minute einem frohen Gedanken uns hingeben. Sinken doch ununterbrochen so viele jugendstarke, lebensfrohe hoffnungsvolle Menschen ins Grab, winden sich unter unsagbaren

Schmerzen, verderben in Not und Elend. Und doch zerreißt uns das alles nicht so sehr das Herz. Wissen wir doch, daß sie alle um einer erhabenen Idee willen dies erdulden, um der Verteidigung des Vaterlandes willen, um den heimischen Herd vor dem Schrecklichsten zu schützen, vor der rohen Gewalt eines unbarmherzigen Feindes. Aber wenn wir sehen, auf wie niedriger Stufe der Mensch noch heute steht, an dessen Versittlichung doch Jahrtausende arbeiten, so hinterläßt das in uns einen brennenden Schmerz, der sich in stiller Wehmut nicht lösen will.

Wir sehen hier völlig ab von der Vorgeschichte des Krieges. Es soll unterstellt werden, daß jedes Volk in diesem Kampfe im Rechte ist, zum mindesten ehrlich davon überzeugt ist, daß es eine gerechte Sache verficht. Und wir reden nur von der Moral, wie sie bei der Führung des Krieges befolgt wird. Gibt es eine solche Moral? Bedeutet nicht der Massenmord, wie er im Kriege geübt wird, eine völlige Aufhebung aller Gebote der Sittlichkeit?

Wir befragen die Instanz, die für uns maßgebend ist, und welche die Grundlage aller Moral unter den Kulturvölkern geworden ist, die Bibel. Mit keinem Worte ist aus ihr eine Verurteilung des Krieges herauszulesen, nirgends wird er als unsittlich an sich verworfen, irgendwie mit dem Mord auf eine Stufe gestellt. Der „ewige Friede“ ist keine sittliche Forderung. Die Propheten verkünden ihn als einen Lohn in kommender Zeit, als ein Glück, das der Menschheit von Gott bescheert wird am „Ende der Tage“. Ja, die Bibel fordert in gewissen Fällen die Vernichtung der Feinde und, da sie sich nicht mit sich selbst in Widerspruch bringen kann, sieht sie offenbar in dieser Forderung keine Verletzung der Sittlichkeit. Der Ruhm der Tapferkeit, ergreifende Totenklage über den Helden, der auf dem Felde der Ehre gefallen, klingen in dem Bibelwort wieder. Nein, die Bibel betrachtet den Krieg nicht als ein Verbrechen. Wieviel blutige Kriege hat der Oberbefehlshaber des jüdischen Heeres Joab geführt! Aber nur, „weil er das Blut des Krieges im Frieden vergossen, deshalb sollte sein graues Haupt nicht in Frieden in die Grube fahren.“

Wie die sittlich hoch stehenden Menschen heute über den Krieg denken, so zeigt sich uns auch die Bibel. Kein Krieg um des Krieges willen, keine Lust am Losschlagen, das Reden von einem frischen, fröhlichen Krieg ist unsittlich. Aber wenn die Gegensätze zwischen den Völkern sich so zugespitzt haben, daß ein friedlicher Ausgleich nicht mehr möglich erscheint, dann erfüllt jedes Glied des Volkes eine sittliche Pflicht, wenn es sich in den Dienst des Vaterlandes stellt, dann ist das Verbot: „Du sollst nicht töten“ aufgehoben und wandelt sich in das Gebot: Sucht dich der andere zu töten, so komm ihm zuvor.

Die Völker stehen jetzt einander gegenüber, wie Menschen, die sich gegenseitig ans Leben wollen und von denen ein jeder dem andern die Möglichkeit nehmen will, ihm ans Leben zu gehen. Alle Mittel, die dazu dienen können, den anderen zu schädigen, erscheinen erlaubt.

Auch die Verletzung des Völkerrechts nehmen wir nicht so schwer. Das Völkerrecht beruht auf Verabredungen und verpflichtenden Abmachungen, welche die Völker in ihrem Interesse eingegangen sind. In dem Augenblick, wo Lebensinteressen der Völker auf dem Spiele stehen, wird das Völkerrecht, wie die Erfahrung des jetzigen Krieges lehrt, von jeder Nation gebrochen. Von der politischen Heuchelei, die in der Entrüstung der Engländer über den Bruch der belgischen Neutralität durch Deutschland zum Ausdruck kommt, ist schon genügend gehandelt worden. Daß England sich seit Beginn des Krieges sehr oft über die Bestimmungen des Völkerrechts hinweggesetzt, ist bekannt. Und kein Verständiger zweifelt daran, daß nur die Furcht, die neutralen Staaten ins feindliche Lager zu treiben, England daran hindert, die Rechte dieser Staaten in höherem Maße anzutasten.

Verbrecherisch und unsittlich erscheint nur für den Krieg all das, was über den Zweck der Selbstverteidigung und Unschädlichkeitmachung des Gegners hinausgeht. Alle unnötige Grausamkeit, jede Verstümmelung des Feindes, jede Schändung seines Leibes im Leben und nach dem Tode. Auch hier hat

unserer Meinung nach die Bibel das rechte und für alle Zeiten gültige Wort gesprochen. In dem großen Sündenregister der Völker, das Amos an die Spitze seiner Prophetieen stellt, läßt er sich also vernehmen:

„Wegen der drei, ja vier Schandtaten der Aramäer von Damaskus will ich's nicht rückgängig machen, weil sie Dreschschlitten mit eisernen Schneiden über Gilead haben fahren lassen. Darum werde ich Feuer gegen das Reich Hasaëls entsenden, das soll die Burgen Benhadads verzehren."

„So spricht Gott: Wegen der drei, ja vier Schandtaten der Ammoniter will ich's nicht rückgängig machen, weil sie die Schwangeren in Gilead aufgeschlitzt haben, um ihr Gebiet zu erweitern. Darum werde ich Feuer gegen die Mauern von Rabba entsenden, das soll ihre Burgen verzehren."

„So spricht Gott: Wegen der drei, ja vier Schandtaten der Moabiter will ich's nicht rückgängig machen, weil sie die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannt haben. Darum werde ich Feuer gegen Moab entsenden, das soll die Burgen von Kerijoth verzehren".

Der Prophet verkündet diesen Völkern nicht den Untergang, weil sie sich gegen Israel so vergangen haben. Weil die Moabiter die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannt haben, des Erbfeindes, der selbst, wie in anderen Aussprüchen geschildert wird, die schwersten Missetaten gegen Israel auf sich geladen hat, deshalb ergeht über sie das Strafgericht.

Die Achtung vor der Majestät des Todes das ist das eine, dessen Verletzung der Prophet hier so geißelt. Und die Grausamkeit, die erfinderisch ist in der Bereitung von Qualen gegen den Gefangenen, Verwundeten und Wehrlosen, das ist die andere Todsünde.

Es ist von Bedeutung, daß die Propheten nirgends die Verletzung der Menschenwürde im Kriege durch Israel tadeln. Da sie ihr Volk am wenigsten geschont, so würden sie schwerlich davon geschwiegen haben, hätten sie Anlaß gehabt, dies Vergehen zu geißeln. Die politische Geschichte Israels, wie sie

uns in den Büchern der ersten Propheten vorliegt, bestätigt diese Wahrnehmung. Zwar: Erbarmungslos wird der Vernichtungskrieg beim Einzug in das heilige Land geführt. Die Urbevölkerung sollte völlig verschwinden, damit die Möglichkeit geschaffen werde für den Aufbau eines auf Sitten- und Glaubensreinheit beruhenden Staatswesens. Es wird als eine göttliche Fügung angesehen, daß die eingeborene Bevölkerung solch erbitterten Widerstand leistete. „Denn von Gott war es so gefügt, daß er ihren Sinn verhärtete, so daß sie sich auf den Krieg mit Israel einließen, damit man ohne Gnade den Bann an ihnen vollstrecke und sie ausrotten könne, wie Gott Mose befohlen hatte" (Jos. 11, 20). Mit eiserner Strenge wird auch später oft der Krieg geführt und nach einem solchen Entscheidungskampf gegen den Erbfeind jeder dritte Mann niedergemacht (II. Sam. 8, 2). Und in den Kämpfen der Kronprätendenten um die Herrschaft zur Zeit der Richter und später im Reiche Israel, da werden ganze Geschlechter bis auf das letzte Glied vertilgt. Aber nirgends finden wir Mißhandlungen, Folterungen und Verstümmelungen, wie wir sie in unserem zwanzigsten Jahrhundert von der Seite derer erlebt, die sich die berufenen Hüter der Zivilisation nennen. Die eine Stelle II. Sam. 12, 31 ואת העם אשר בה הוציא וישם במגרה ובחריצי הברזל ובמגזרות הברזל והעביר אותם במלבן וכן יעשה לכל ערי בני עמון, die manchmal so aufgefaßt wurde, daß sie die qualvolle Tötung der Einwohnerschaft einer eroberten Stadt schilderte, wird jetzt allgemein auch von den neuesten Exegeten, denen jede apologetische Umbiegung des Sinnes fern liegt, in folgendem Sinne genommen: „Die Bevölkerung aber, die sich darin befand, führte er weg und stellte sie als Zwangsarbeiter an die Säge, an die eisernen Picken und die eisernen Äxte und ließ sie mit Ziegelformen arbeiten." Nur von einem Roheitsakt wird uns berichtet: „Und sie stießen auf Adonibesek bei Besek, kämpften mit ihm und schlugen die Kanaaniter und Pherisiter. Adonibesek aber floh und sie jagten ihm nach und ergriffen ihn und hieben ihm die Daumen und die großen Zehen ab" (Richter 1, 6). Aber die Erklärung folgt gleich darauf: „Da sprach Adonibesek: Siebzig Könige mit ab-

gehauenen Daumen und großen Zehen lasen unter meinem Tische Brocken auf, wie ich getan habe, so vergilt mir Gott!" (Richter 1, 7). Es war demnach ein Akt vergeltender Gerechtigkeit, ein kleiner Versuch, die Frevel dieses Tyrannen zu sühnen. Nirgends sonst vernehmen wir etwas von widerwärtigen Zügen in der Kriegsführung. In dem Vernichtungskriege, welcher der Besetzung Palästinas vorausging, hören wir, daß die getöteten Könige mehrfach offenbar zum abschreckenden Beispiel an den Galgen gehängt wurden (Jos. 8, 29 und 10, 27). Aber nur, um an demselben Tage getreu der biblischen Vorschrift Deut. 21, 23 wieder abgenommen und bestattet zu werden.

Doch es ist ja nicht unsere Aufgabe, die Kriegsführung des jüdischen Altertums in ein günstiges Licht zu setzen. Wie immer sie beschaffen gewesen sein mag, die Anschauung der Bibel und ihre Forderung steht durch das eben erwähnte Prophetenwort außer Zweifel. Unsere Zeit glaubt auch auf dem Gebiet der Ethik sich der Vollendung nahe. Wir meinen, die Ereignisse der letzten Zeit haben uns darüber belehrt, daß sie diesen Anspruch verwirkt hat.

Wir wollen unserem Leser die Aufzählung dessen ersparen, was sie von Greueltaten unserer Feinde in den Tageszeitungen gelesen. Wenn wir von allen Übertreibungen absehen, die in den Berichten unterlaufen mögen, es bleibt noch so viel, was amtlich beglaubigt und über jeden Zweifel erhaben ist, daß uns brennende Scham befällt über den Tiefstand der sogenannten Kulturmenschheit. Denn es sind ja an diesen Taten nicht nur die entmenschten Horden beteiligt, die sie ausgeübt. Die Anregung ging von den „höheren" Instanzen aus, sie wurden gebilligt von den Vorkämpfern der Kultur, verherrlicht von denen, welche die öffentliche Meinung vertreten, deren Beruf es ist, zur Versittlichung der Menschheit beizutragen.

Vielleicht sind die Roheitsdelikte, die begangen wurden, nicht die betrübendsten Erscheinungen. Sie sind schließlich Personen zuzuschreiben, die an sich die Hefe der Bevölkerung ausmachen, wiewohl sich Männer wie Pichon, Clemenceau und

Hanotaux, um nur unter den Ministern, Gelehrten und Schriftstellern französische Koryphäen zu nennen, durch ihre Beschönigung, Billigung und Anfeuerung zu Mitschuldigen der Greueltaten gemacht. Aber was nur immer an Lastern im Schlamme der menschlichen Leidenschaft ruht, das ist durch diesen Krieg aufgewühlt worden und zutage getreten. Daß die Raubgier nach allem Erreichbaren seine Hände ausstreckt, daß der Haß zwischen denen, die sich ans Leben gehen, immer stärker sich entzündet, das ist noch verständlich. Auch daß die Lüge als eine Waffe verwendet wird, um das eigene Volk in seinem Widerstande zu stärken, den Gegner zu entmutigen, den unbeteiligten Dritten zu beeinflussen, das ist vom Wesen des Krieges schwer zu trennen und wohl auch in früheren Zeiten so gewesen. Ungeheuerlich erscheint nur die unendliche Steigerung der Lüge und Verleumdung. Da werden Dinge behauptet, von deren Unwahrheit die Verbreiter, auch wenn sie im Paroxysmus des Hasses sind, durchaus überzeugt sind, der deutsche Kaiser zu einem Attila und Tamerlan gestempelt, deutschen Offizieren die Greueltaten wahnwitziger Megären zugeschrieben, den deutschen Soldaten Eigenschaften angedichtet, wie sie nie ein Wesen besessen, das Menschenantlitz trägt.

Am widerwärtigsten erscheint uns die Heuchelei. England und Rußland ringen da um die Palme. Von beiden war man sie gewöhnt. Aber das riesengroße Ausmaß, das hätte man keinem der beiden Genossen zugetraut. Rußland mit seinen Manifesten, mit seinem Eintreten für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, als Vorkämpfer der Zivilisation und Beschützer der kleinen Völkerstämme gibt mehr ein groteskes Schauspiel. Aber England nimmt seine Rolle des Verteidigers der belgischen Neutralität wirklich ernst. Nach zahlreichen objektiven Berichten über die Stimmung im Lande verficht der größte Teil der Bevölkerung mit einem großen Aufwand moralischen Selbstgefühls die Überzeugung, daß ihr Vaterland einen Krieg aus idealen Beweggründen führt, daß es ein Hort der Schwachen und Unterdrückten ist.

Eine Episode aus den letzten Wochen ist für diese Heuchelei

besonders charakteristisch. Der Entrüstungssturm aus Anlaß der angeblichen Zerstörung der Kathedrale von Reims. Da haben die geistigen Führer, die Elite der kultivierten Menschheit es an Schmähungen der Deutschen nicht fehlen lassen. Und das alles um ein Bauwerk, um ein totes Gestein. Aber bei den Armeniermetzeleien, bei den Pogroms, bei den grausigen Begleiterscheinungen der letzten Balkankriege, da hielt diese Auslese der Menschheit es nicht für angemessen, flammenden Protest zu erheben. Und die Annahme politischer Heuchelei daß die Kathedrale von Reims nur zum Vorwand genommen werden sollte, um bei dieser Gelegenheit der Abneigung gegen Deutschland Ausdruck zu verleihen, ist noch die beruhigendste Lösung. Wäre der Protest ehrlich gemeint, kein Wort wäre scharf genug, um ihn zu brandmarken. Die Herren wären dann auf die gleiche Stufe gesunken wie jene Römer, die mit feinstem Verständnis und tiefdringendem Schönheitssinn für die vollendeten Werke der Kunst sich begeisterten, aber ihre Fische mit frischem Menschenfleisch fütterten. Hunderttausende zuckender Menschenleiber ringen jetzt mit ihren Schmerzen, mit dem Tode, das ficht die kunstbegeisterten Größen nicht an, ist jedenfalls nicht stark genug, sie zu einer Kundgebung zusammenzuführen. Aber die Bedrohung eines Kunstwerks, die darf nicht ungesühnt bleiben, die trifft sie ins Herz.

Die Neutralen hatten hier die Führung. Man ist immer wieder in Verlegenheit um ein Beiwort, will man die Niedrigkeit der zutage getretenen Gesinnung kennzeichnen. Da wir kein politisches Blatt sind und die weltgeschichtlichen Ereignisse von der Warte der Religion aus betrachten, dürfen wir es wagen, auch den neutralen Staaten ihr Urteil ins Stammbuch zu schreiben. Und da will es uns scheinen, als ob manche der neutralen Völker, jedenfalls große Teile ihrer Bevölkerung, moralisch noch tiefer stehen als die mit uns im Kampfe befindlichen. Der lodernde Haß, den der Krieg auslöst, verblendet, er raubt den Streitenden, die Partei sind, jede Fähigkeit eines ruhigen Urteils. Diese Entschuldigung entfällt für die Unbeteiligten. Zu berücksichtigen ist freilich die Ver-

hetzung durch den Verleumdungsfeldzug der Nachrichtenübermittelung unserer Feinde. Aber wenn man das alles abzieht, dann bleibt noch so viel sittlich Häßliches, daß dem Redlichdenkenden der Ekel aufsteigt über so viel Niedertracht. Da lauern die einen darauf, bis sich die Gegner verbluten, um dann ohne jeden Schwertstreich ihren Anteil am Raub in Sicherheit zu bringen. Da warten die anderen die entscheidende Niederlage der einen Gruppe ab, um dann ohne jede Gefahr sich gemeinsam mit den Siegern auf den Unterliegenden zu stürzen und billige Lorbeeren zu pflücken. Da ist ein Staat, der achtunddreißig Jahre mit uns verbündet war, der aus diesem Bündnis die Kräfte gesogen, sich zu einer Großmacht zu entwickeln, der aus ihm Ellenbogenfreiheit gewonnen gegen übermächtige Nebenbuhler und, während er in eigener kriegerischer Tätigkeit oft unterlegen oder, um einen schwachen Feind niederzuringen, mit dem Aufgebot seiner ganzen Macht auftreten mußte, durch das Verbleiben im Dreibund mühelos seinen Vorteil fand und seine Stimme entscheiden ließ im Rate der Völker. Man erwartete nicht Dank, nicht Treue gegen Treue, das Einsetzen der eigenen Existenz zum Schutze der Verbündeten. Aber welche Schwierigkeiten hatte die Regierung in der eigenen Bevölkerung zu überwinden, um den Anschluß ihres Landes an den Bund unserer Feinde zu verhindern. Und die Führer dieser gegen uns in jenem Lande gerichteten Bewegung, die Anstifter zu diesem Treubruch, kamen nicht aus dem Pöbel, es waren Gelehrte, Künstler und Studenten! Nicht wahr?! „Das Moralische versteht sich von selbst!"

Das eben ist die Ursache der moralischen Verwilderung, die an sich unter der Oberfläche wucherte und die der Krieg nur ans Tageslicht gebracht, daß die Moral als etwas Selbstverständliches galt, und es darum als überflüssig betrachtet wurde, sie einzuschärfen und sein Leben daraufhin immer und immer wieder zu prüfen, ob es den Forderungen der Moral entspricht. Die Sittlichkeit, das ist etwas, wovon zuzeiten in der Kirche und in der Synagoge gesprochen werden darf und auch da nicht zu oft und nicht mit Beziehung auf wirk-

liche Vorkommnisse in der Gemeinde. Im Leben, da sorgt das Strafgesetz dafür, daß man nicht die Grenzen überschreitet, und die Gesellschaft, daß man durch ein allzufreches Gebaren in der Öffentlichkeit sie nicht herausfordert. So täuscht man sich und andere über den wahren Stand der Sittlichkeit. Und nur so elementare Ereignisse, wie wir sie jetzt erleben, belehren uns eines Besseren. Die Völker setzen sich schließlich aus Einzelwesen zusammen, und nie hätten die Völker die Gesetze der Moral so schamlos mit Füßen getreten, wären die einzelnen von den Forderungen eines sittlichen Lebens völlig durchdrungen. Aber im praktischen Leben da steht gewissermaßen für jeden die Moral auf einem anderen Blatt, der Kaufmann sagt: „Geschäft ist Geschäft", und die anderen Stände wandeln sinngemäß diesen Spruch für ihre Bedürfnisse um.

Wir wissen wohl: theoretische Belehrung bietet nicht die Gewähr, daß die Forderungen der Sittlichkeit auch im Leben befolgt werden. Aber die tägliche Beschäftigung, die ununterbrochene Mahnung hält das Gewissen wach, stellt uns immer den Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit vor Augen, versetzt uns in eine für das sittliche Leben sehr gesunde Unruhe und schützt vor einem Optimismus in der Beurteilung des moralischen Standes der Zeit, der der größte Feind des sittlichen Fortschrittes der Menschheit ist.

Wir haben ausgeführt, daß der furchtbare Krieg unserer Tage als der Offenbarer einer tiefgehenden Fäulnis im Menschengeschlecht erscheint. Wie überall, entspricht auch hier dem vielen Schatten eine Fülle von Licht. Es ist schon von anderen die Bemerkung gemacht worden, daß wir in sittlicher Beziehung ebensowenig von einem außerordentlichen Rückschritt wie von einem entscheidenden Fortschritt der Menschheit reden können. Den hervorstechenden Tugenden früherer Geschlechter entsprächen gemeinere Laster, und edleren Zügen der Menschlichkeit in neuerer Zeit stände ein früher nie erreichter Grad der Verworfenheit gegenüber. Bietet ja auch dieser Krieg für einen solchen Ausgleich einen gewissen Beleg. Kein Zweifel! Nie hat sich die Organisierung der Verwundetenpflege, die

Behandlung der Gefangenen, die Sorge für die Toten, kurz das Streben, die Leiden des Krieges auf ein möglichst geringes Maß herabzumindern, in solchem Umfange durchgesetzt. Niemals hat aber auch die Geschichte eine solch ungeheuerliche Entwertung des Menschenlebens gesehen, ein so maschinenmäßiges Morden, ein solch rasendes Schlachten. Bekannt ist der agadische Satz, daß ein jeder durch seine gute Handlungsweise den Bestand der Welt verbürgt, indem nämlich dieser nur gewährleistet ist bei einem Überschuß guter Werke und wir stets an die Möglichkeit denken sollen, daß die verdienstlichen und verurteilenswerten Handlungen aller Erdenbewohner sich die Wage halten. Diesem Satz liegt ja ebenfalls die Anschauung zugrunde, daß im allgemeinen in jeder Zeit die sittliche Verwahrlosung gut gemacht wird durch die Gesinnungen und Taten der Edlen.

Es zeugte von großer Selbstgerechtigkeit also recht eigentlich von einem Mangel sittlich reiner Gesinnung, wollten wir dies Edle nur bei den Angehörigen des Zweimächtebundes oder gar nur in Deutschland suchen. Auch bei unseren Gegnern wird es nicht an heroischen Taten, an opferfreudiger Hingabe, an Werken der reinsten Menschenliebe fehlen. Aber sie stehen uns zu fern, wir hören zu wenig von ihnen und wir sind ob der Haltung der gesamten feindlichen Mächte gegen uns zu erbittert, als daß wir sie würdigen könnten. In unserem Lande aber hat sich das Leben eines jeden einzelnen erweitert zum Erleben des Volksganzen, was das Herz des Entfernten bewegt, das wird uns zugetragen, und wir nehmen es mit offenen Sinnen auf. Und alles, was auf uns einströmt, es zeigt uns jeden Tag von neuem den Zug ins Erhabene, einen sittlichen Aufschwung ohnegleichen. Wir reden nicht von dem glühenden Patriotismus, der das ganze Volk von Groß bis Klein beseelt, von der bewundernswerten Einmütigkeit, das eigene Wohl dem Vaterland zum Opfer zu bringen. Auf allen Gebieten geistiger Betätigung hat eine ernste Lebensauffassung die egoistischen Interessen getilgt, alles Seichte und Oberflächliche aus der öffentlichen Erörterung ausgeschieden. Das Sittengesetz, das zur leeren

Formel geworden, es ist wieder herrschende Norm im Leben des einzelnen und der Gesamtheit. Unzählige Male haben wir es gelesen, aber nur deshalb, weil es eben nicht die Meinung eines einzelnen ist, sondern einem jeden von uns aus dem Innersten quillt: Heißer Dank gegen Gott, daß er uns das hat erleben lassen. Es sagen's die Alten, welche die reinen Ideale ihrer Jugend befleckt sahen und nun eine Wiedergeburt des Guten erleben, wie sie sie nie erträumt. Es sagen's die Männer und jubeln ob des Reichtums der Früchte, den eine solche Saat verheißt. Und die Jungen, sie können's nicht sagen, aber sie fühlen dunkel, welch Glück ihnen beschieden, daß diese Eindrücke ihr Leben bestimmt, ihr geistiges Wachstum fördert.

Wir sind der Überzeugung, und wir gehen darin sicher nicht fehl, daß keines der an dem Kriege beteiligten Länder sich einer so tiefgehenden Umwandlung zu erfreuen hat. Die nächsten Ursachen dafür sind in der außergewöhnlichen Lage zu suchen, in die sich Deutschland versetzt sieht. Auch die Völker wachsen mit ihren größeren Zwecken. Wie alles in diesem Kriege an einem Maßstabe ohnegleichen zu messen ist, so auch die Zahl der Feinde, denen unser Vaterland gegenübersteht. Wie für den einzelnen angesichts des herannahenden Todes alles, was ihm sonst begehrenswert und groß erschien, zusammenschrumpft, wie ihm der Sinn aufgeht für das Ewige, für das Echte und allein Wertvolle, so erging es unserem Volke, da es den sicheren Untergang vor Augen sah, wenn es nicht all seine physischen und moralischen Kräfte zusammennahm. Wir müssen siegen oder wir werden sterben, dieser Ruf stählte nicht nur die Muskeln, er durchdrang die Volksseele bis in die letzten Gründe und hob, was immer nur an sittlichen Werten dort schlummerte, ans Licht empor. Die großen Erfolge der ersten Zeit gaben uns die Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang, sie ersparten uns, Niederlagen zu beschönigen, zu den Waffen der Schwachen und der Verzweifelten zu greifen, zur Lüge und zur Verleumdung. Und die schwere Zeit des letzten Monats, die wochenlange unentschieden hin und her schwankende Schlacht mit dem tapferen Feind im

Westen schützte uns vor Übermut und der Überhebung, die eine Folge allzuleicht errungener Siege sind.

Und doch wäre diese Erhebung nicht möglich, wenn sie nicht an einen ethischen Besitzstand hätte anknüpfen, wenn das Volk nicht in seinem innersten Kerne gesund wäre. Wenn wir es nun unternehmen, dem deutschen Volke eine besondere Tugend zuzuschreiben, so verkennen wir nicht das Bedenkliche eines solchen Unterfangens. Trotz aller Pflege der Völkerpsychologie gelingt es uns doch recht wenig, in das eigentliche Seelenleben eines Volkes einzudringen. Unsere Maßstäbe sind da die Kunst und Literatur. Uns will scheinen, als ob auch diese, die früher als der rechte Ausdruck des Volkswesens galten, immer mehr einen internationalen Charakter angenommen, in einer gewissen Färbung wohl das Individuelle eines jeden Volkes geben, aber uns nicht in die Tiefe führen, in das innerste und eigentümlichste der Masse. Am reinsten ist die Erkenntnis noch zu gewinnen aus dem Typ, den die Gesamtheit des Volkes selbst geschaffen oder wenigstens anerkannt und allgemein angenommen. Den Typ haben wir für uns in dem deutschen Michel. Es ist sehr merkwürdig, daß das Volk der Denker und Dichter, der großen Organisatoren und unternehmenden Kaufleute in dieser Gestalt verkörpert wird, aber gerade um so bezeichnender. Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit ist also als das hervorstechende Merkmal des Deutschtums erkannt worden. Und es ist sehr bedeutsam, daß den anderen Völkern der deutsche Michel als der dumme Michel erscheint. Ehrlichkeit in Handel und Wandel, in dem Streben nach Erkenntnis, in den Forderungen an das eigene Ich und in dem Verhältnis zum Staatsganzen. Es sind wahrlich die einzelnen Volksglieder nicht Idealgestalten, die Volksgruppen in ihren Bestrebungen und in den Versuchen, sie durchzusetzen, nicht frei von Falsch, die Stände von mancher Unwahrhaftigkeit belastet. Aber jeder, der deutsches Wesen kennt und einen tiefen Einblick in deutsche Verhältnisse gewonnen, wird es bestätigen, daß es keine Staatsverwaltung gibt, die so in allen Verzweigungen lauter ist, keine Berufskörperschaften, die so auf ihre Ehrenhaftigkeit stolz sein können, wie die in Deutschland.

Dieser Charakterzug ist ja nicht zum geringsten Teil auch die Ursache, daß Deutschland in eine so gefährliche Lage kam. Dem Ränkespiel einer mit allen Waffen der Lüge arbeitenden Diplomatie war es nicht gewachsen. Für die Bearbeitung der öffentlichen Meinung im Ausland, die von den Gegnern seit Jahren durch einen Verleumdungsfeldzug organisiert war, brachte es nicht das robuste Gewissen mit. Es wiederholte sich hier im Völkerleben, was wir im Verkehr der einzelnen beobachten können, daß der Ränkevolle und Unehrliche es versteht, allen Angriffen zu begegnen und seine Gegner ins Unrecht zu setzen, daß aber der Gerade und Schlichte, der, ohne jemandem zu nahe zu treten, seines Weges geht, so umsponnen wird, daß alles, was er sagt und tut, falsch ausgelegt und ihm als Verbrechen angerechnet wird.

Und dieser Charakterzug ist es, dem die würdige Haltung Deutschlands während dieses Krieges zu verdanken ist. Die rechte Wertung des Errungenen, die abwägende Erwartung des zu Erreichenden, die von jeder Übertreibung sich fern hält, sich über die eigenen Erfolge nicht täuscht und alle Kräfte, die des Gegners und die des eigenen Landes richtig einschätzt, sie zeichnet das Volk in seiner Gesamtheit aus. Die Berichte des Großen Hauptquartiers, die in ihrer Sachlichkeit viel bewunderten, die von solch überragender Größe waren, daß sie auch dem Feind ihren Stil aufzwangen, sie sind nur das weithin leuchtende Symbol für die im Volksganzen herrschende Wahrhaftigkeit.

Dieser Charakterzug endlich ist es, der unter Gottes Beistand den endgültigen Sieg Deutschlands verbürgt. Die völlige Bereitschaft in der militärischen Ausbildung des Heeres, auf kriegstechnischem und wirtschaftlichem Gebiete, die neben der persönlichen Tapferkeit und dem Bewußtsein, für ein hohes und edles Ziel zu kämpfen, die eigentliche Stärke der deutschen Kriegsführung ausmacht, sie ist ja nur die Folge der Ehrlichkeit, mit der alle Instanzen Jahrzehnte hindurch gearbeitet haben, eine jede die Grenzen absteckend, die ihr gesetzt, ohne Selbsttäuschung, ohne Täuschung der anderen.

Gottes Siegel, so lautet ein talmudischer Ausspruch, ist die Wahrheit. Sein Siegel, das will sagen: die Wurzel aller Tugenden, als deren Vereinigung wir uns das vollkommenste Wesen vorstellen, das Zentrum, von dem alle ausstrahlen, das ist die Wahrhaftigkeit. Es ist leicht zu erkennen, weshalb die Wahrhaftigkeit als die Grundlage aller Tugenden angesehen wird. Sie allein verhindert die Selbsttäuschung, welche die Wurzel aller moralischen Übel ist. In allen Lebenslagen, mag ein unbedeutender Entschluß für den einzelnen oder das wichtigste Interesse eines Volkes in Frage kommen, handelt es sich nur in seltenen Fällen um eine moralisch ohne weiteres klar liegende Entscheidung. Gewöhnlich ist es ein Konflikt der Pflichten, aus dem der rechte Weg zu finden ist. Und wenn unsere Wünsche, Triebe und Leidenschaften dann zugunsten unseres egoistischen Interesses den Ausschlag geben, so liegt es zumeist daran, daß wir uns selbst belügen, die gegeneinander streitenden Motive so lange drehen und wenden und in das entsprechende Licht rücken, bis wir uns einreden, das uns Nützliche wäre auch das an sich Gute. Die innere Wahrhaftigkeit, die Ehrlichkeit, die in die tiefen Gründe des eigenen Ich hineinleuchtet, sie allein gibt die Gewähr, daß das Sittengesetz im Leben des einzelnen, wie im Leben der Völker zu seinem Rechte kommt.

Diese Wahrhaftigkeit muß anerzogen und ununterbrochen geübt werden. Aber die wichtigste Vorbedingung ist, daß wir uns immer und immer den Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit vor Augen halten, daß wir der Überzeugung leben und sie für uns und für andere immer vertreten: Es bedarf ununterbrochener Arbeit, soll das Sittengesetz eine beherrschende Macht in uns gewinnen. Unter den Segnungen, die wir von dem Ausgang des Krieges erhoffen, wäre es als eine der wertvollsten zu begrüßen, wenn die Selbstbesinnung, die wir an der Gesamtheit erlebt, auch im Denken und Fühlen des einzelnen sich dauernd behauptet, wenn wir unser ganzes Leben nach dem Grundsatz regeln: das Moralische versteht sicht nicht von selbst.

Zur Deszendenztheorie.

Von Oskar Wolfsberg, Hamburg

Der weiteren Öffentlichkeit ist über den Standpunkt des jüdischen Schrifttums gegenüber der als Deszendenztheorie bezeichneten Lehre der Entwickelung der Organismen aus niederen Formen wohl nur durch die Schrift des Herausgebers dieser Zeitschrift[1]) Kunde geworden. Da seitdem eine geraume Zeit verstrichen ist, in der die Wissenschaft um manche Erkenntnis reicher geworden, da endlich jene zitierte Schrift mehr aus dem Ereignis heraus entstand, so erscheint eine neue Darlegung, die freilich dem uns zur Verfügung stehenden Raume entsprechend nicht ausführlich sein kann, angebracht.

I.

Der Weg, der zunächst eingeschlagen werden soll, hat nichts spezifisch Jüdisches. Er ist eine naturwissenschaftliche Auseinandersetzung und sucht mit gleichen Waffen zu kämpfen. Bei einer Untersuchung der Deszendenztheorie hat man zwischen drei Dingen zu unterscheiden: 1. der Theorie selbst als eine Erklärung für das System der Welt der Organismen, sowie den Anzeichen, die in dem Bau der Tiere für sie sprechen, 2. den Faktoren, die die in der Deszendenzlehre ausgesprochene Entwickelung bewirkten (Lamarckismus und Darwinismus) und 3. der Lehre als philosophisches System.

1. In der universalsten, freilich auch am meisten dogmatischen Form ist die Lehre von Haeckel und seinen Schülern vertreten worden. Ohne auf die intime Zellstruktur, an der sich die Entwickelung nach irgend einem Gesetze abspielen müßte, einzugehen, erachtet er es als eine der organischen Materie innewohnende Fähigkeit, sich im Einklang mit dem Selektionsprinzip von einem Urwesen aus immer weiter zu entwickeln. Dieser Auffassung sind Gegner erstanden, die diese Theorie

[1]) J. Wohlgemut, Die Vorträge des Pater E. Wasmann, Verlag des Israelit, Frankfurt a. M 1907.

nicht als allbeherrschendes Naturgesetz gelten lassen. Unter ihnen ist auch O. Hertwig[1]), der auch von der monophyletischen Entwickelung (von der Annahme, daß alle Organismen von einem Urwesen abstammen) abgekommen ist und nur unter Zugrundelegung einer Polyphylie (daß sie von mehreren Urwesen abstammen), es für möglich hält, daß durch irgendwie der lebendigen Substanz zuteil gewordene Anlagen höhere Arten sich aus niederen hergeleitet haben. So kann aus einem einzelligen Wesen mit einer Anlage z. B. ein dem Stamm der Cölenteraten angehöriges Tier entstehen. So viele Anlagen, so viele Stadien der Phylogenie. Nach dieser Lehre ist es auch denkbar, daß ein Protozoon unter Überspringung von Klassen, wie sie künstliche Systematik geschaffen hat, schnell zu einer höheren Stufe gelangen kann, und daß das höhere Auseinander nicht notwendig ein zeitliches Nacheinander sein muß. Erschwerend kommt hinzu, daß, wenn überhaupt von den Autoren angenommen, nicht eine Urzeugung, sondern eine wiederholte, und zwar zu verschiedenen Zeiten, postuliert werden kann. Dadurch kann das Alter der jetzigen Arten sehr verschieden sein, selbst wenn sie in sonstigen biologischen Verhältnissen sich ähneln.

Was veranlaßte überhaupt die Annahme einer zeitlichen Entwickelung der Tierreiche? Das ergab sich, abgesehen von Beobachtungen der Züchter, einerseits aus dem mit Eifer getriebenen Studium der vergleichenden Anatomie und andererseits aus dem viel später in Angriff genommenen Studium der vergleichenden Entwickelungsgeschichte, indem man die Embryonalentwickelungen der Arten verglich. Die Ergebnisse, zunächst als Ausfluß vorurteilsfreien Forschens entstanden, führten bald zur genetischen Verknüpfung und traten bald in den Dienst der um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts aufgekommenen Lehre von der Deszendenz so sehr, daß die Meinung allgemein wurde, die oben genannten Zweige der

[1]) Oskar Hertwig, Handbuch der vergl. u. exper. Entwickelungsgeschichte der Wirbeltiere Bd. III. Jena 1906 u. Lehrbuch der allgemeinen Biologie. Jena 1912.

biologischen Wissenschaft hätten nur noch Bedeutung, sofern sie die neue Hypothese ausbauen könnten. Doch ist dies, wie Hertwig hervorhebt, ein circulus vitiosus, da durch die Ergebnisse der vergleichenden Forschung überhaupt erst die Berechtigung zur Setzung einer Abstammung gegeben ist. Auch Straßburger betont, daß die Bedeutung der vergleichenden Forschung noch bestehen bliebe, wenn man die Deszendenztheorie aufgeben müßte.

Außer diesen Beweisen wird für die Existenzberechtigung der Theorie vornehmlich das biogenetische Grundgesetz ins Feld geführt, des Inhaltes, daß die Ontogenese (Keimesgeschichte) immer die Phylogenese (Stammesgeschichte) mit Abkürzungen rekapituliert. Die von Häckel behauptete Parallellität zwischen den Etappen der Onto- und Phylogenie lassen viele Forscher nicht gelten. Gerade wenn eine Phylogenie den Aufstieg in der Reihe der Organismen bewirkt und diese sich gemäß dem von Hertwig als einzig möglichem Modus erachteten Spiel der Anlagen vollzieht, kann die Ontogenie kein getreutes Abbild jener Gesamtentwickelung sein. Denn die dem Organismus eigenen Anlagen teilen sich unbedingt den die Art fortsetzenden Keimzellen mit, so daß auch das erste Stadium, z. B. des Eies, einer Spezies sich charakteristisch abhebt von dem jeder anderen. Sodann ist zu erwägen, daß auch alle Stadien der Ontogenie nie rein zum Ausdruck kommen, wenn man eine Phylogenese behauptet, weil die vom Organismus erworbene Anlage, die stammesgeschichtlich zur nächsten Stufe führen würde, bereits latent wirkt und so auch in der Keimesgeschichte seine Schatten vorauswirft. Es würde nach dieser Überlegung ein so kompliziertes Bild herauskommen, daß nun und nimmer hieraus genaue Daten für die Stammesgeschichte zu gewinnen wären. Hieraus ist erwiesen, daß die rohe Darstellung nach Häckel zu verwerfen ist, weil er nicht den bestimmenden Faktoren einer möglichen Entwickelung Rechnung trägt und in naiver Weise alle primitiven Stadien auch auf höherer Stufe bestehen läßt. Es ist also auch nicht einzusehen, wie die Synthese der Eigenschaften vor sich gehen

kann, und wie also ein im übertragenen Sinne höherer Status resultiert. Da die Ontogenie die Phylogenie nicht widerspiegelt und dieses nicht kann, ist ein wesentlicher Beweis hinfällig. Hertwigs Ausführungen über eine eventuell stattgehabte Deszendenz entbehren jeden augenfälligen Beweises. Denn weil er das Verhältnis von Onto- und Phylogenie in biologischer Weise theoretisch gründlich erörtert und diese sich als eine höchst komplizierte Proportion uns ergibt, ist rückwärts von den Bildern, die uns die Stadien der Keimesgeschichte bieten, nichts im Dienste eines Beweises für die Deszendenztheorie zu verwerten, da wir nach Hertwig nur wissen, daß aber nicht wie die Anlagen verändernd auf die Embryonalentwickelung einwirken.

Immerhin ist nicht von der Hand zu weisen, daß es in der Entwickelung der Arten konstant auftretende Bilder gibt. Hertwig hat diese Erscheinung, die Häckel und nach ihm Friedr. Müller das biogenetische Grundgesetz genannt hat, mit dem weniger präjudizierenden Namen ontogenetisches Kausalgesetz belegt. Hiermit schließt er die Möglichkeit der Deszendenz nicht aus, aber verbindet die vorliegenden Tatsachen durch einen Begriff, welcher Gesetzmäßigkeit und deshalb Bedeutung auch dann in sich trägt, wenn die Deszendenztheorie längst aufgegeben sein sollte. Und diesen Begriff drückt folgendes Gesetz aus: entsprechende Stadien verschiedener Genera kommen morphogenetisch homolog zustande, und Organe, die derselben Funktion dienen, haben histologisch ähnliche Struktur. Allgemein können wir für diese auffällige, Einheitlichkeit zeigende Tatsache den Satz prägen: Tierisches, oder allgemeiner, organisches Sein ist in einer bestimmten, biologisch definierten Weise, die in vollem Umfang nicht erkannt ist, realisiert. Es ist müßig zu fragen, warum in dieser und nur in dieser Weise; insbesondere ist dies keine Frage der Naturwissenschaft. Das ontogenetische Kausalgesetz lehrt, in dieser Weise gedeutet, den einen Bauplan, der der Gesamtheit der Formen zugrunde liegt. Es ist das Naturgesetz, das bedingt, daß jedes Organ, welches von uns als Bildung höheren Grades

aufgefaßt wird, in seiner ontogenetischen Entwickelung andeutet, daß es, um aus dem einzelligen Ei zu entstehen, kontinuierliche Vorstufen zu durchlaufen hatte, ohne darum ein Spiegel der Auseinanderentstehung der Organismen zu sein. Diese Auffassung gewinnt an Bedeutung, wenn wir mit großen Forschern (s. o.) eine polyphyletische Schöpfung annehmen. Da diese Annahme die voneinander unabhängige Entstehung verschieden hoch entwickelter Spezies zu gleicher oder verschiedener Zeit in sich birgt, ist die von uns geäußerte Erklärung u. E. die einzige Möglichkeit die in ihnen vorhandenen Homologien kausal zu verknüpfen. Nach Hertwig nämlich gäbe es zu Erklärung für homologe Formenbildung zwei Möglichkeiten: 1. die Deszendenz, 2. die von uns gegebene Erklärung für die polyphyletisch entstandenen Formen. Der Ausgangspunkt bezw. der Urheber der Gesetzmäßigkeit ist nach unserer Erklärung allerdings dann außerhalb der Materie, ist der in der Erscheinungswelt realisierte Schöpfungsplan.

Ohne auf die Paläontologie einzugehen, welche für die in Frage stehende Theorie nur dann Beweiskraft hätte, wenn morphologisch keine Bedenken vorlägen, möchten wir uns einer noch nicht in Klarheit ausgesprochenen Frage zuwenden: Reichen die genannten Zweige der Biologie aus, um der Hypothese eine solch allgemeine, alles überragende und gesicherte Stellung zu verschaffen? Diese Frage — wohl gemerkt — lautet noch nicht, ob die Theorie Anspruch auf einen Platz in einer Weltanschauung hat. Lediglich naturwissenschaftlich, biologisch ist die Problemstellung vorläufig. Auch möge man nicht glauben, daß diese Skepsis gerade im Neovitalismus wurzeln muß; sie kann ebensogut von Mechanisten geteilt werden. Ich meine, daß zu den biologischen Faktoren nicht lediglich die Lehre von der Form und der Formwerdung sowie Formspezialisierung gehört, sondern auch die chemische Beschaffenheit der die Zelle und Gewebe erfüllenden Materie, an die das Leben gebunden ist. Wir wollen in folgendem auf chemische Bestandteile eingehen, die sicherlich für die Arten so charakteristisch sind wie die Formen, die wir bei

ihnen kennen: auf die sog. Protamine, die A. Kossel zur bestgekannten Gruppe der Eiweißkörper gemacht hat. Sie bilden nämlich den Hauptbestandteil des Kopfes der Samenzelle, der zum großen Teil aus der Substanz besteht, die als Trägerin der Vererbung angesprochen wird (Hertwig, Boveri). Da die Protamine den größten Teil des Kerns der reifen Spermatozoen ausmachen, können wir behaupten, daß auch sie in ihrer Zusammensetzung die Notwendigkeit einer Deszendenz an die Hand geben müßten, wenn wir vergleichend biochemisch die Protamine in den Tierklassen untersuchen. Hierzu bietet eine kürzlich erschienene Arbeit Kossels[1]) wichtige Daten. Er gesteht, daß die „Vergleichung bisher einen ohne weiteres verständlichen Zusammenhang zwischen der chemischen Konstitution der Spermien und der Stellung des betreffenden Fisches im zoologischen System nicht ergeben hat". Es gibt Familien unter den Fischen, deren Spezies hinsichtlich der Protamine scharf getrennt sind (was sich durch Anwesenheit oder Fehlen einer bestimmten Aminosäure geltend macht), während andererseits Spezies einer Familie identische Protamine haben. Familien sind häufig hinsichtlich der chemischen Struktur ihrer Protamine scharf getrennt, können aber auch zuweilen einander näher stehen als Unterabteilungen ein und derselben Familie. Eine weitere Ausführung dieses Gegenstandes ist leider nicht möglich, weil sie zu viel Vorkenntnisse voraussetzt. Das eine — und zu diesem Zwecke wählte ich den Exkurs in dieses Gebiet — wird dennoch mit Deutlichkeit aus den knappen Mitteilungen hervorgegangen sein: den Ergebnissen der biochemischen Forschung wird das System der Zoologie, das morphologischen Gründen entsprang, nicht gerecht. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die von den Vertretern der Deszendenztheorie ins Feld geführten Motive nicht hinreichen zur Schaffung eines natürlichen Systems, das die Geschichte der tierischen Wesen zugleich angeben soll. Mindestens muß die Konsequenz gezogen werden, daß die bisherigen Ansätze zu einer natürlichen

[1]) Kossel A., Zeitschrift f. phys. Chemie Bd. 88. 1913.

Schöpfungsgeschichte nicht haltbar sind, und daß nur eine Berücksichtigung aller vitalen Faktoren eine wissenschaftliche Lösung der Frage gestattet, wobei man allerdings mit der Möglichkeit zu rechnen hat, daß die Deszendenztheorie die man so liebt, auch ein für allemal fällt. In wissenschaftlichen Dingen darf nicht der Wunsch Vater des Gedankens sein, darf ein System nicht deshalb verteidigt werden, weil man Gefallen daran hat. Wir können aber angesichts der Tatsache, daß chemische und morphogenetische Forschung offenbar widerspruchsvoll sind, sagen, daß bereits jetzt die Theorie erschüttert ist, daß jedenfalls heute keine Beweise unter den existenten Formen für ihre Geschichte vorliegen. Weitere Untersuchungen werden vielleicht dazu führen, daß, wie in früherer Zeit, der Vergleich der tierischen Form bei den verschiedenen Arten wieder Selbstzweck wird, ohne daß stets die Anwendung auf genetischen Zusammenhang gemacht wird.

Der Grad der Wahrscheinlichkeit der in Frage stehenden Hypothese wird noch gemindert, wenn wir den Neovitalismus berücksichtigen, den mit großer Überzeugungskraft H. Driesch [1]) neben anderen namhaften Biologen vertritt. Der noch in den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts unbestritten geltende Vitalismus, der das organische Geschehen als ein prinzipiell vom anorganischen verschiedenes ansprach, wurde bekanntlich vom Mechanismus abgelöst, bis in neuester Zeit der Vitalismus in geläuterter Form wieder erstand. Das Problem des Werdens [1]), das in verschiedenen Formen auftritt, ist nach dieser Auffassung in seiner eigentümlichsten Gestalt als Ganzheitswerden realisiert im organischen Geschehen, das mit keinem Werdeablauf der physikalischen oder chemischen Prozesse in Parallele gesetzt werden kann. Zunächst verhalten sich Reiz und Effekt durchaus nicht dem anorganischen Geschehen entsprechend in einer Weise, die wir unter wenige Grundprinzipien zusammenfassen können, wie etwa das in der Mechanik geschieht. So determiniert z. B. die Befruchtung die

---

[1]) H. Driesch, Der Neovitalismus als Geschichte und Lehre.

gesamte Ontogenese ohne daß wir einsehen können, weshalb dieser eine Akt den großen Prozeß auslöst. Sodann haben wir als beispiellose Erscheinung im Reich der Organismen die Fähigkeit der Restitution und Regulation, vermöge welcher ein Lebewesen in den Stand gesetzt wird, ungewöhnlichen und schädigenden Einflüssen gegenüber mit Äußerungen zu antworten, die die Norm wieder herstellen sollen. Ganzheit nennen wir das Bestreben, in bestimmter Konstitution zu leben. Wenn wir neovitalistisch denken, so sind die verfolgbaren chemischen und physikalischen Vorgänge in den Lebewesen gewollte intendierte Prozesse [1]), also Äußerungen der lebenden Materie, und von uns eben deshalb so gut gekannt, weil sie in das uns vertraute Gebiet der exakten Naturwissenschaft fallen. Der Gedankengang, der dem Mechanismus zugrunde liegt, hingegen erfaßt das, was wir Leben nennen, als gesteigerte Komplikation chemisch-physikalischer Vorgänge und erblickt in der Lebenserscheinung also nur eine quantitative Überlegenheit im Verhältnis zu anderem Werden. Deshalb erfaßt der Mechanismus die Aufgabe der Biologie als Synthese, während die Neovilastisten analysieren. Wir führten dieses aus, um die einleitende Behauptung zu stützen.

Jetzt verstehen wir, wie töricht es ist, so fest auf eine Theorie zu schwören, welche die Genesis sämtlicher Organismen zu erklären sich anheischig macht. Der Neovitalismus zeigt, daß unsere prinzipielle Unkenntnis von den Lebewesen uns zur wissenschaftlichen Kleinarbeit nötigt, um den zur Diskussion stehenden Begriff des Lebens erst zu charakterisieren. Es hieße sich von vornherein viel zu sehr binden, wenn wir die Entwickelungslehre als Grundlage wählen, wie auch unser Wissen um das Lebensproblem unverhältnismäßig überschätzen. Die Lehre des Vitalismus ist sodann, daß unser biologisches Wissen lückenhaft bleibt; deshalb ist jeder grundsätzliche Erklärungsversuch übereilt. Für die Geschichte der Wissenschaft

[1]) H. Driesch, Die Ordnungslehre. Jena 1912.

[2]) Die Intendierung darf nicht etwa mit der „Absicht“, die die menschliche Psychologie kennt, identifiziert werden.

ist es überhaupt charakteristisch, daß vom jeweiligen Stande des Wissens aus der kühne Versuch einer Theorie der gesamten Lehre unternommen wird. Schon diese Tatsache sollte Skepsis lehren. Wir befinden uns nur in einer an Menge des Wissens der Vergangenheit überlegenen Periode, sind aber von der erschöpfenden Kenntnis gleichfalls weit entfernt. Daß z. B. zwei Theorien, die grundsätzlich verschieden sind wie etwa die Helmholtzsche und Heringsche Erklärung der Komplementärfarben, oder entgegengesetzte wie Mechanismus und Vitalismus dieselben Erscheinungen oft gleichmäßig „erklären" können, ist Beweis genug, daß Theorien nicht vollkommen sind; denn tatsächlich kann nur eine stimmen, und diese eine richtige braucht noch nicht einmal eine der bisher aufgestellten zu sein.

2. Was nun den zweiten Punkt, die Faktoren, betrifft, die die Entwickelung der Organismenwelt veranlaßt haben sollen, so seien zunächst die des Darwinismus geprüft. Wie jede Theorie, die eine Entwickelung anerkennt, basiert auch er auf der Variation. Jedem Organismus muß man den Habitus der individuellen Abweichung oder Verschiedenheit zusprechen. Diese kann mehr oder weniger groß sein und ist der Steigerung fähig. Wenn dann natürliche Zuchtwahl und der Kampf ums Dasein einsetzen, kann der Theorie zufolge die Differenzierung der Arten zustande kommen. Dabei wird, wie Driesch[1]) mit Recht betont, übersehen, daß diese Auslese eine zerstörende, aber nicht schaffende Kraft hat. Es gehen krankhafte, anormale Individuen zugrunde und bessere bleiben. Höhere Arten im Sinne der Systematik werden hierdurch nicht geschaffen. Es ist hier am Platze darauf hinzuweisen, daß die Biologie oft in den Fehler verfallen ist, in einem Negativen oder in dem Negatives Schaffenden den adäquaten Reiz für eine positive Leistung zu sehen. Dieser Faktor Zuchtwahl vernichtet — auch das wohl nur hie und da — oder besser schafft Be-

[1]) Driesch, Die Philosophie des Organischen. Gifford Vorlesungen 1909.

dingungen für den Untergang. Daß auch kräftige Organismen am Leben bleiben, ist nicht ihm zuzuschreiben, sondern ruht in ihnen. Weil er sie nun nicht zerstören kann, soll er den Aufstieg der Tierreihen bewirken! Wir haben aber die Variation noch nicht in Augenschein genommen. Es gibt Variationen. Nun war die Voraussetzung, daß die Variation eines Individuums bestehen bleibt und sich bei der Nachkommenschaft immer weiter vom Ausgange entfernt. Diese Variationsmöglichkeit wird aber nach der Ansicht der meisten Autoren eingeschränkt durch das Gesetz der Variationsbreite, die das Hinausgehen über eine gewisse Grenze nicht gestattet. Die Variation wird auch von dem Lamarckismus als Ausgang benutzt. Das Zustandekommen höherer Arten schreibt er aber der Vererbung erworbener Eigenschaften zu. Diese ist aber wohl kaum einwandfrei festgestellt worden. Vielmehr wird sie von namhaften Autoren wie Weismann[1]) geleugnet. Selbst wenn sie aber möglich wäre, so wäre sie noch durchaus kein zureichender Grund für die Entstehung der Tierreihe, denn auch sie würde ihre Grenze finden durch das Gesetz der Variationsbreite. Als Anlaß zur Entwickelung werden auch Mutationen angegeben. Das sind plötzliche stärkere Abweichungen vom Typ. Aber auch sie sind nicht erwiesen, und wo sie vorzukommen schienen, beobachtete man auch Rückschläge. Die Summation, die bei der Mutation zunächst auftritt, ist eben keine echte im Sinne der Biologie, d. h. sie hat nicht zur Synthese einer festen Eigenschaft geführt, sondern ist, um mechanisch zu sprechen, in ihren Komponenten noch vorhanden und ermöglicht dadurch den Rückschlag.

Wiewenig geeignet die Deszendenztheorie gerade zur Erklärung vitaler Prozesse ist, lehrt das Beispiel der Regeneration, der Fähigkeit, verlorengegangene Teile zu ersetzen. Driesch macht auf folgenden Fall aufmerksam. Eine Form der Molche (Triton) kann amputierte Gliedmaßen regenerieren. Gemäß dem Darwinismus müssen alle Tritone, die ihre Gliedmaßen

[1]) Weismann, Die Allmacht der Naturzüchtung.

regenerieren können, von solchen Tieren abstammen, die diese Fähigkeit einmal erworben haben. Das ist aber nur angängig. wenn sie alle einmal ihre Extremitäten verloren haben, denn woher hätten sie sonst die Fähigkeit erworben, sie zu ersetzen? Da aber alle heute existenten Tritone diese Fähigkeit haben, so sind alle, die nicht regenerieren konnten, d. h. solche, die ihre Gliedmaßen nicht verloren hatten, untergegangen! Welche Absurdität! Hier liegt übrigens ein merkwürdiger Widerspruch im System vor; denn wenn andererseits auch die natürliche Zuchtwahl wirkt, so ist merkwürdig, daß gerade die invaliden Formen aus dem schweren Ringen siegreich hervorgegangen sind. Dahin führt die konsequente Durchführung der Deszendenztheorie, in der meist vertretenen Weise, weil alles geschichtlich in ihr gedeutet werden muß. Dieses Beispiel zeigt klar, daß die Theorie selbst als Arbeitshypothese nicht in voller Form aufrechterhalten werden kann, denn nur so lange ist eine Hypothese zu halten, als sie leicht und möglicherweise einzig und allein die Gesamtheit der sich abwickelnden Prozesse erklären kann.

3. Daß dennoch mit Leidenschaft an der Theorie festgehalten wird, ist nur so zu begreifen, daß man ihr mehr zumißt als wegweisende Bedeutung. Der Verzicht auf sie wäre gleichbedeutend mit der Vernichtung einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung. In der Tat wird die Theorie von einer großen Zahl akademischer Lehrer mit einer Überredungskraft vorgetragen, die bekundet, daß sie den Gipfel ihrer Ideenwelt darstellt. Und weil der naturalistische Materialismus der Theorie Vater wurde und ihr Heimatsrecht in seinem Hause gab, müssen wir noch auf diesem Gebiete mit ihr abrechnen, wo sie nicht mehr Tatsachen erklären will, sondern sich als Wahrheit und als realisierter Prozeß brüstet. Hier beginnt auch das Interesse derer, die der jüdischen Lehre treu ergeben und deshalb vor die Frage gestellt sind, ob die Theorie zu billigen oder zurückzuweisen ist. Zunächst aber fragen wir allgemein: Hätte die Hypothese selbst, wenn nichts Empirisches gegen sie spräche, Anspruch auf Berücksichtigung in einer Metaphysik? Wir

müssen, um hierauf zu antworten, uns dessen bewußt werden, daß dies nur eine Spezialfrage ist. Es handelt sich allgemein darum, ob und wie die „Objekte der Erscheinungswelt“ in die Metaphysik, die von Dingen spricht, die unabhängig von den wahrnehmenden Individuen sind, hinübergenommen werden können. Der Materialismus verkennt fundamental, daß seine empirisch gewonnenen Resultate „seine“ Resultate sind, entsprechend dem Grundsatze der Phänomenologie: ich habe bewußte Erfahrung. Hierunter sind immer nur „wirkliche“, aber keine „realen“ Tatsachen verstanden[1]). Die Realisierung kann nur durch Abstraktion des „Ich“ von den Objekten der Erscheinungswelt geschehen. Dieser Forderung, die die induktive Metaphysik mit Recht aufstellt, ist noch in keinem Falle, auch nicht in dem vorliegenden der Deszendenzlehre, Genüge geschehen.

II.

Wir bemühten uns bisher zu zeigen, daß die Theorie gemäß den Ergebnissen der Forschung wie der Analyse der Philosophie des Organischen nicht unanfechtbar dasteht, wie die Faktoren, denen zufolge sie angeblich in der Geschichte sich abgerollt haben soll, weder eine hinreichende noch notwendige, ja nicht einmal wahrscheinliche Begründung für sie bilden. Dann wiesen wir noch zuletzt darauf hin, wie auch eine empirisch nicht angreifbare Lehre noch keinen Anspruch auf absolute Wahrheit hätte. Wir schreiten nunmehr zu der Frage: welche Entstehung lehrt uns die Thora? Läßt sie eine Deszendenz zu? Denn die oben angeführten Zweifel hatten nichts zu tun mit der Lehre der Schrift. Wir werden keine Lösung bringen. Nur eine Beantwortung anzubahnen kann unsere Aufgabe sein.

Eine breite und sichere Basis haben wir unzweifelhaft in der Lehre von der Schöpfung, von der die Entstehung der Organismen nur ein Teilproblem ist. Dieser Ausgangspunkt ist schon deshalb ganz unumgänglich, weil hier unserer Meinung

[1]) s. hierzu O. Külpe: Die Realisierung I. 1910. Wirklich sind ihm die sicheren Bewußtseinsinhalte real die Dinge an sich.

nach der Kernpunkt jeglicher Differenz liegt zwischen jüdischer Anschauung und naturwissenschaftlicher Darstellung. Das Judentum sieht in dem Schöpfungsakt die Ablösung des Nichts durch das Etwas, nicht etwa der Unordnung durch die Ordnung; das ist nur ein Teil des Schöpfungswerkes. יש מאין ist die Überzeugung dessen, der an der Bibel seine Gedanken über Entstehung des Kosmos orientiert. Erschaffenheit der Materie im Gegensatz zur Ewigkeit ihres Bestehens, Eintreten von Gesetzmäßigkeit, wo bisher noch keine Gesetze waren, hier scheidet sich Bibel von Naturwissenschaft. Eigentlich ist ja die Frage des Entstehens keine der Naturwissenschaft, die die Gesetzmäßigkeit des Gegenwärtigen zu prüfen hat; und es ist ein Dogma, den gegenwärtigen Zustand bis in die Ewigkeit zurück in identischer Weise bestehen zu lassen. מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות würde so bedeuten: das Werk, das Gott geschaffen hatte, damit es fortan wirke; vorher wirkte es noch nicht. Aus dieser Erkenntnis folgt dann die nicht genügend betonte Tatsache, daß der — sagen wir — historische Zustand des Universums nicht das Resultat der Kräfte ist, die jetzt bestimmend wirken, sondern einer prinzipiell anders gearteten Kraft, daß er eben der des Schöpfers seinen Ursprung verdankt. Darum gibt es keine befriedigende Hypothese über die Ursachen der Bewegung der Himmelskörper; denn die Zentripetalkraft und die Zentrifugalkraft machen wohl die Aufrechterhaltung der Rotationen verständlich, sind aber nun und nimmer die Ursache der Bewegung.

Deshalb muß auch verzichtet werden auf eine Erklärung der Entstehung der Organismen. Auch sie bedeuten in der Geschichte der Erde einen Beginn, der mit dem Vorhergehenden für unser Verständnis nicht kausal verknüpft ist. Auch das organische Sein verdankt dem Schöpferwort sein Dasein. Gerade das scheint darauf hinzuweisen, daß es bis zu dem Eintreten dieses Wortes den bereits in Wirkung gesetzten Kräften unmöglich war, ein Leben zu veranlassen. Es könnte m. E. hieraus eine Stütze für eine jüdisch vitalistische Anschauung sich entnehmen lassen, die im Leben eine autonome

Gesetzmäßigkeit erblickt infolge eines neuen Schöpferwortes und keine Synthese aus bereits an der anorganischen Materie wirkenden Gesetzen[1]). Die Naturgesetze schaffen nach dieser Auffassung nichts Neues, sondern vermögen nur Zustandsänderungen herbeizuführen. So viel zur „Urzeugung."

Wenn wir freilich zu dem eigentlichen engeren Gebiet der Artentstehung kommen, dann türmen sich die Schwierigkeiten. Deshalb muß zunächst das Bestreben sich darauf richten, das Sichere herauszuarbeiten. Mit Wohlgemuth[2]) bin ich der Meinung, daß wir in dem Bericht, den die Thora gibt, zwar keine detaillierte Schilderung des Schöpfungsaktes haben, aber dennoch eine der Wirklichkeit entsprechende, nicht allegorische. Demnach ergibt sich zweierlei aus dem Berichte der Genesis: wenn wir von der Pflanzenwelt absehen — es wurden in zwei Perioden die tierischen Organismen geschaffen und in beiden gab es eine polyphyletische Entstehung. Gesondert von beiden entstand das Menschengeschlecht. Ich glaube, daß sich hiermit der Bericht, soweit er unsere Frage berührt, erschöpft. Es ist aber ersichtlich, daß die eigentliche Frage der Entwickelung dadurch nicht entschieden wird, wenn auch die Setzung einer Polyphylie insofern von Bedeutung ist, als damit doch eine rein genetische Erklärung der heutigen Arten nicht möglich ist, sondern der oben bezeichnete Dualismus Platz greift, wenn man der Deszendenz eine Wirkung einräumt.

Wenn nun also auch dem Entwickelungsprinzip in der Thora nicht direkt widersprochen wird, so ist es doch sicher, daß es eingeengt werden muß und kein Universalgesetz sein kann. Das geschah schon durch die polyphyletische Schöpfung. Wir haben aber noch ein gewichtigeres Argument. Es ist klar, daß der Mensch, selbst wenn man sonst die Entwickelung ein-

---

[1]) Ich glaube hiermit nicht im Widerspruch zu רש"י zu stehen, der zu Gen. 1 bemerkt: הוא שפירשתי שהכל נברא מיום א׳. Dies bedeutet vielmehr nur, daß mit der Erschaffung der Materie die Vorbedingung für alles folgende, also auch das Leben gegeben war, Denn an der Materie sollte ja auch das Leben Platz greifen.

[2]) Wohlgemuth a. a. O.

räumen würde, nach dem klaren Wortlaut der Schrift ausscheiden muß und als konstante Erscheinung in der Welt anzusehen ist. Das erhellt aus der besonderen Erschaffung, über die wir nicht mit Wasmann dadurch hinwegkommen, daß wir zwischen geistiger und körperlicher Entstehung trennen. Noch ausdrucksvoller scheint der bekannte Midrasch הקב"ה היה רואה בתורה וברא העולם Gott sah die Thora ein, als er die Welt schuf, das zu beleuchten. Was will dieser Ausspruch der Weisen in seiner anthropomorphistischen Hülle besagen? Er spricht deutlich die jüdische Lehre aus, daß die durch den Allmächtigen ins Dasein gerufene Welt von vornherein der Betätigung des Menschengeschlechts gewidmet war, und darum waren die später in der Thora für uns ausgesprochenen Normen s. v. v. für den Schöpfer bereits damals bestimmend. Hiermit ist die Konstanz der sittlichen Idee festgelegt. Aber nur der Mensch unterliegt dem Gebote der Ethik und alle Menschen zu allen Zeiten im gleichen Maße. Wäre eine Fortentwickelung der Menschen, wie es der Deszendenztheorie selbstverständlich ist, und der Übergang der Tierreihe zum Menschentum möglich, so fiele einerseits die Konstanz der Sittlichkeit, andererseits würden prinzipiell anders geartete Wesen Träger des sittlichen Gedankens. Die Ewigkeit der Ethik und damit der Thora ist aber das am sichersten verbürgte Gut, das wir besitzen und auch die Menschheit wird dieser Gleichmäßigkeit der Sittlichkeit praktisch kaum entsagen wollen. Ein Mord war allezeit ein Mord, und wenn es Perioden gab, in denen er ungestraft geschehen durfte, so lag das daran, daß die Richter sich ebensoweit von der Sittlichkeit entfernt hatten, wie die Verbrecher, Diese Ansicht stützt sich darauf, wie die Schrift den ersten historischen Mord behandelt. Die ersten Menschen unterlagen zweifellos dem Sittengesetz; wie hätten anders ihre Untaten Verbrechen sein und Ahndung finden können? Auch die Sündflut als Strafe für sittliche Verderbtheit der ersten Geschlechter kann nur so verstanden werden; ein weiterer Beleg sind die bekannten noachidischen Gebote. Eine konsequent für alle Zweige des individuellen und gesellschaftlichen Lebens

durchgeführte entwickelungsgeschichtliche Anschauung würde aber die Unveränderlichkeit der Ethik vernichten und der Willkür preisgeben. Es ist dieser Gedankengang vielleicht geeignet, die Frage zu klären, warum die Thora unsere Weltanschauung nicht biologisch fundiert und auch dort, wo sie über Naturgeschehen berichtet, keinen Wert darauf legt, den Ablauf lückenlos zu zeigen. Sie kannte die große Gefahr dieser Begründung, wußte, daß kein Naturgesetz dem Menschen die sittliche Weltordnung plausibel macht. Die jüdische Lehre, die vorwiegend sittlich ist und dadurch, daß sie die Bezogenheit auf Gott überall scharf hervorhebt, des Menschen Tun und Gesinnung im Auge hat, ist wirklich eine Gegnerin der Naturwissenschaft, die die ihr gesetzten Schranken verkennt, der Naturwissenschaft, die aus den Gesetzen der Bewegung und Ernährung zu den sittlichen Geboten gelangen will und sie leugnet, wenn sie sich nicht aus ihren Gesetzen wie eine mathematische Reihe aus einer Funktion herleiten lassen.

Noch auf etwas anderes weist der oben zitierte Midrasch hin. Er läßt die Deutung zu, daß die Geschichte Evolutionistisches enthält, d. h. das geschichtliche Geschehen ist keine Häufung von Zufällen, sondern eine Abrollung zu einem bestimmten Ziele hin, und zwar ist das Ziel determiniert, wie etwa in der Geschichte des Individuums bereits im Eistadium die Potenz zum fertigen Tiere vorhanden ist; denn immer entsteht aus einem Art-ei eine Art-individuum eindeutig. Diese Lehre, die von Driesch vertreten wird, scheint mir eine jüdische zu sein, wenn wir daran denken, wie oft das Ziel der Menschheitsgeschichte bei den Propheten ausgesprochen ist. Der Midrasch sagt dasselbe. — Aus dieser evolutionistischen Auffassung kann man nun eine gewisse Gegnerschaft der Thora gegen die Deszendenztheorie herleiten. Denn die Deszendenz, die die Naturwissenschaft vertritt, ist eine Zufallslehre, lehrt für die biologische Geschichte, dasselbe, was eine naive rein kumulative Geschichtsschreibung der Menschheit für sie ausspricht. Eine Zufallslehre, die die Fortentwickelung der

Tierreihe diesem oder jenem Faktor anheim gibt, derzufolge die Entwickelung eintreten kann, aber möglicherweise auch unterbleibt, dürfte nicht gut mit dem Inhalte der Thora in Einklang zu bringen sein. Sie würde ein Schöpfungsgebiet der direkten Schöpfermacht entziehen. Andererseits wäre kein Ende der Entwickelung abzusehen. Gerade aber die Determinierung des endgültigen Zustandes glauben wir annehmen zu müssen. Hiernach gäbe es nur eine einzige Möglichkeit einer Deszendenzlehre, nämlich als Entfaltung der bei der Erschaffung mitgegebenen Anlagen. Diese Annahme ist aber gänzlich hypothetisch und hat auch in der Schrift wohl kaum einen Anhaltspunkt.

Wenn überhaupt einmal in der oben eingeschränkten Weise die Entwickelung im Gange war, so muß dieses in der Schöpfungsperiode gewesen sein (s. Wohlgemuth). Denn soweit Berichte und Funde uns Kunde geben, hat sich in historischer Zeit wohl kaum etwas geändert. Jede eventuelle Entwickelung muß daher in die prähistorische Schöpfungsperiode zurückverlegt werden. Ich gestehe, daß mir diese Annahme nicht besonders wahrscheinlich ist. Aber sie schränkt die Deszendenz, falls sie war, erheblich ein und bringt sie auf das gebührende Maß zurück.

Interessant ist vielleicht das Ergebnis dieser Betrachtungen auch deshalb, weil eine verschiedene Auffassung der Geschichte resultiert, je nachdem wir dem biblischen Berichte oder der naturwissenschaftlichen Darstellung folgen. Diese erschaut als Inhalt der Geschichte die immer größere und höhere Entfaltung der zu Beginn geringen Formen. Aber da der Zufall in dieser Welt herrscht, ist aller Ausgang zweifelhaft, und so fehlt das Ziel. Der jüdischen Auffassung ist in jedem Falle das nur eine Vorbereitung, ein Geschehen in der Schöpfung, was der dogmatischen Naturwissenschaft des geschichtlichen Werdens Erfüllung ist. Dafür kennt das Judentum ein unverrückbares Ziel, das, von Anbeginn festgelegt, auf jeden Fall erreicht wird. Dieses Ziel, das der Menschheit winkt, ist die ideale gleichmäßige Erfüllung des sittlichen Gedankens,

der die Anerkennung Gottes und die vollendete kampflose Betätigung der zwischen Mensch und Mensch gebotenen Pflichten in sich birgt. Darüber schweigt jedes naturwissenschaftlich gegründete System.

Das Ergebnis ähnelt sehr dem, das Wohlgemuth in seiner zitierten Schrift erhielt. Wir glauben aber, das Problem von manchen neuen Gesichtspunkten aus betrachtet zu haben. Vor allem wünschte ich durch die Behandlung dieses Themas den Anstoß zu ferneren Untersuchungen auf diesem apologetischen Gebiete zu geben.

||||||||||||||||||||||

Die biblische Vorschrift über Militärpflicht und Kriegsführung.

Von Rabbiner Dr. L. Rosenthal-Cöln.

Das 20. Kapitel des Deuteronomium ist das Armeeverordnungsblatt der heiligen Schrift. Es beginnt mit einer allgemeinen Einleitung, die kraftvoll betont, daß im Kriege das Zahlenverhältnis der streitenden Heere nicht ausschlaggebend ist: „Wenn du zum Krieg wider deinen Feind ausziehst und gewahrst Roß und Wagen, auch zahlreichere Mannschaft als du — fürchte dich nicht vor ihnen!“ Sodann folgen zwei Anreden, eine des zu diesem Amte besonders ernannten und gesalbten Feldpriesters, und die andere der Militärbeamten an das versammelte Kriegsvolk.

I. Von diesen beiden Ansprachen, die den ersten Teil des Kapitels bilden, geht, wie der Talmud durchaus logisch und sachgemäß interpretiert, die an zweiter Stelle stehende der ersten zeitlich voran; sie betrifft die Teilnahme am Kriegszuge überhaupt und wurde — nach Talmud, Traktat Sota — beim Überschreiten der Landesgrenze gehalten, während die Anrede des Feldpriesters die begeisternde Aufmunterung zum furchtlosen Kampf unmittelbar vor der Schlacht selbst enthält. In-

dem nun, wie wir gleich sehen werden, gewisse Gruppen der Kriegsteilnehmer von der Landesgrenze zu ihren Häusern und Familien wieder zurückkehrten, ist ein allgemeines Aufgebot sämtlicher wehrfähiger Männer, die Anteilnahme der gesamten Nation zum Schutz des Vaterlandes von der Bibel vorausgesetzt: es kommt das auch in den Eingangsworten: „Die Beamten sprechen also zum Volke“ zum charakteristischen Ausdruck. Zum Volke aber sprachen sie: „Wer ein neues Haus gebaut und noch nicht eingeweiht, einen Weinberg gepflanzt und noch nicht in Nießbrauch genommen, ein Weib sich verlobt und noch nicht heimgeführt hat, der kehre um und gehe heim, — er könnte im Kriege sterben und ein anderer sein Haus einweihen, seinen Weinberg in Nießbrauch nehmen, sein Weib heimführen; auch wer sich fürchtet und zagen Herzens ist, der kehre um und gehe heim, damit er seine Kameraden mit seiner Zaghaftigkeit nicht anstecke.“ Hier scheint nun allerdings die Gemütsseite in jenen alten und im allgemeinen viel rauheren Zeiten bedeutend stärker berücksichtigt, als es unsere Empfindung verlangt und unsere Einrichtungen zulassen. Aber auch hier gestaltet die im Talmud gegebene Vollzugsordnung die biblische Vorschrift durchaus praktisch und bringt sie in der Wirkung an unsere moderne Handhabung ziemlich nahe heran. Um mit den „Feiglingen“ zu beginnen, so sind es, laut Ausspruch des Rabbi Akiba, „diejenigen, die in der Kriegsfront, angesichts der gezückten Schwerter, mitzukämpfen außerstande sind“; nach anderer Ansicht, im Sifre, wären darunter überhaupt alle Männer von 60 Jahren[1]) an zu verstehen; so erscheinen als mit diesen „Feiglingen“ lediglich, und nicht viel anders als bei uns, die wegen Körperschwäche oder zu hohen Alters Untauglichen vom eigentlichen Kriegsdienst ausgemustert. Die Befreiung ferner des Erbauers eines neuen Hauses, des Besitzers eines ungenutzten Weinbergs und des Verlobten betrifft solche, bei

---

[1]) Für 'בן מ scheint 'בן ס zu lesen zu sein (vgl. תורה תמימה zur Stelle, אות ל"ח).

denen die Ordnung ihrer bürgerlichen und Besitzverhältnisse durch die Einberufung besonders gefährdet war, nicht nur zu ihrem eigenen Schaden, sondern auch zu dem der Allgemeinheit. Was aber die Hauptsache ist: diese Befreiung gewinnt neben der gemütlichen eine sehr reale Bedeutung, wenn man bedenkt, daß doch die Heimat von aller waffen- und dienstfähigen Mannschaft nicht völlig entblößt werden durfte, und wenn man die ausdrückliche Bestimmung des Talmuds hinzunimmt, daß gerade diese nach Hause entlassenen Soldaten für das Kriegsheer „Wasser und Nahrungsmittel zu liefern und die Straßen instand zu halten hatten“. Wir haben also in ihnen die im Inland mit den Aufgaben des Truppentransportes und der Truppenverpflegung beschäftigte Landwehr des alten Israel zu erblicken. Die weitere talmudische Bestimmung, daß die Felddienstbefreiung nicht etwa auf die bloße Aussage hin eintritt, sondern „jeder einzelne für seine Worte urkundliche Belege beizubringen hat“, vervollständigt das Bild einer ordnungsmäßigen und systematischen Mobilmachung.

Die Anrede an der Grenze des Landes ist also implicite eine ausgedehnte militärtechnische Maßnahme gewesen. Im Gegensatz dazu war die Ansprache des Feldpriesters vor der Schlacht lediglich Ermahnung und Aufmunterung. „Hört, Israeliten, ihr kommt heute zum Kampf mit euren Feinden. Werdet nicht schwach und fürchtet euch nicht; laßt euch nicht verwirren und zittert nicht vor ihnen. Bedenkt, der Herr, euer Gott, ist mit euch, kämpft mit euch gegen eure Feinde und hilft euch.“ So lautet sie in wörtlicher Übertragung, kurz und bündig, kernig und markig, und bringt nichts anderes zum zielsicheren Ausdruck, als was jeder um eine gute Sache kämpfende Heerführer vor dem entscheidenden Schlage für seine Mannschaft empfinden mag.

II. Nachdem so die Bestimmungen über das Aufgebot zum Krieg und die Belehrung der Mannschaften vorangegangen sind, folgen im zweiten Teil des Kapitels Vorschriften über die Kriegsführung selber, und zwar soweit sie die Einnahme feindlicher Städte ohne und mit Belagerung betrifft. Im ersten

Falle, „wenn die Stadt auf deine Friedensbotschaft mit Frieden antwortet und dir öffnet," tritt für ihre Bevölkerung Tribut- und Dienstpflicht ein. Kommt es bei einer außerpalästinensischen Stadt zur Belagerung und Schlacht, so verfällt der männliche Teil der Schärfe des Schwertes, Weiber und Kinder, sowie alle lebenden und leblosen Beutestücke dürfen nicht verletzt und zerstört werden. (Eine Ausnahme bildete die Urbevölkerung im Lande selbst, soweit sie der Einführung sittlicher und Rechtszustände beharrlichen Widerstand entgegensetzte. Diese biblische Vorschrift für die an der Übertretung der sieben noachidischen Pflichten — darunter Meuchelmord und Rechtsbruch — festhaltende Bevölkerung לא תחיה כל נשמה „Du sollst keine Seele am Leben lassen" findet in der Gegenwart an dem furchtbaren Strafgericht an den belgischen Franktireurs ein bemerkenswertes Seitenstück.)

Eine besondere Verfügung betrifft, im Falle einer langandauernden Belagerung, den Schutz der Fruchtbäume vor der belagerten Stadt. Nur Waldbäume dürfen zu Belagerungszwecken gefällt werden; aber der Fruchtbaum des Feldes, von dem du obendrein issest, „ist er denn ein Mensch, daß er von dir bedrängt werde?" Der Sinn des ganzen Verbotes, wenn auch die wiedergegebene gebräuchliche Übersetzung von כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור nicht unbedingt feststeht[1]), geht ohne Zweifel auf die Mahnung,

[1]) Sie geht auf Raschi zurück, die sich seinerseits an Targum Onkelos anschließt ארי לא כאנשא אילן חקלא למעל מקדמך בצירא, wobei also das fragende כי negativ wiedergegeben ist, und מצור nicht, wie im darauffolgenden Vers, im Sinne von „Belagerung", sondern, wie z. B. V, 28, 53, von „Bedrängnis" aufgefaßt ist. Grammatikalischer und sachlicher scheint Ibn Esras Auffassung: כי האדם עץ השדה ist begründendes Einschiebsel „der Baum des Feldes ist ja das Leben des Menschen"), und לבא מפניך במצור von לא תכרת abhängig; „Du sollst den Feldbaum (der ja des Menschen Leben ist) nicht fällen, auf daß sie (die Stadt) von dir in Belagerungszustand komme". — Geistvoll ist übrigens, zur Begründung des Verbotes selbst, der Hinweis von הכתב והקבלה auf Ex. 20, 25, wo untersagt ist, bei Aufrichtung des „lebenspendenden" Altars das „lebenkürzende" Eisen in Anwendung zu bringen: so soll auch hier der lebenspendende Fruchtbaum nicht in lebenkürzendes Belagerungswerk umgewandelt werden.

im Kriegshandwerk aller Roheit sich zu enthalten und den reinen Zerstörungstrieb, der sich so leicht dabei einstellt, nach Möglichkeit zu unterdrücken. Soldaten, die im Kriegszustande zwischen Baum und Baum zu unterscheiden und das ungeschützte Eigentum des Feindes zu respektieren hatten, dürften auch dazu erzogen gewesen sein, zwischen Wehrlosen und Bewaffneten zu unterscheiden, an Frauen, Kindern und armen Verwundeten ihre sinnlose Wut nicht auszulassen. — —

Ein Rätsel ist es um den Krieg, der mit all seinen Schreckensgewalten den Menschen ebenso anzieht wie zurückstößt, ebenso begeistert wie niederdrückt. In der Sprache der Bibel ist sogar das Wort für „Krieg" ein Rätsel: מלחמה kommt mit לחם = Brot vom gleichen Stamme. (Nach Fleischer ist die Grundbedeutung dieses Stammes „fest sein und machen", wonach מלחמה als „dichtes Gedränge" und לחם als „feste, dichte Masse" zu ihren weiteren Bedeutungen gekommen wären.) — Brot und Krieg! Sind sie am Ende in gleicher Weise Naturnotwendigkeit, das eine für die Erneuerung der Säfte im Einzelwesen, der andere für die Erhaltung der Spannkraft der Völker?

||||||||||||||||||||||

Zur Erkennung von Gelatine (Gallerte) in süßem und gefrorenem Rahm.

Von Privat-Dozent Dr. med. David I. Macht, Baltimore U. S. A.

Die Gelatine oder Gallerte, ein Produkt der modernen industriellen Chemie, findet bekanntlich mannigfache Verwendung; auch als Zutat zu Speisen. Da sie eine gewisse Nährkraft besitzt und für den Organismus völlig unschädlich ist, sich auch sehr billig stellt, so wird sie öfters dazu benutzt, verschiedenen Eß- und Genußmitteln mehr Konsistenz, Gewicht und Volumen zu geben und sie zu verbilligen. Es ist aber jedem bekannt, daß die Gelatine aus Knochen, Hörnern und

anderen Bestandteilen des tierischen Körpers hergestellt wird; vom Standpunkt der Thora also zum Essen durchaus verboten ist.

In Amerika, wo gefrorener Rahm oder „ice-cream“ allein oder als „ice-cream soda“, d. h. Gefrorenes mit Sodawasser in enormen Mengen und für einen sehr geringen Preis verzehrt wird, wendet man die Gelatine sehr oft an, um den „ice-cream“ dicker, dauerhafter (nicht zu schnell schmelzend) zu machen.

Da die meisten Juden hier „ice-cream“ ohne jedes Bedenken in allen Konditoreien, Apotheken und anderen Läden zu kaufen und zu essen pflegen, schien es mir wünschenswert, eine Methode zu eruieren, wie man den echten Rahm vom verfälschten unterscheiden und das Vorhandensein von Gelatine in Mischungen mit anderen Substanzen nachweisen könne und damit die gesetzestreuen Glaubensgenossen vor einem אסור bewahre.

Die Aufgabe war eine schwierige; man mußte nämlich die Proteïde oder Eiweißkörper des Rahmes fällen lassen, aber ohne die Gelatine mit zu fällen und dann eine Reaktion zur Erkennung der letzteren finden.

Nach verschiedenen Versuchen jedoch fand ich das Verfahren, das von dem englischen Chemiker A. W. Stokes[1]) empfohlen wurde, zu diesem Zwecke geeignet. Diese Methode ist, wenn man sich in ihr etwas geübt hat, sehr genau, schnell und leicht ausführbar. Darum will ich sie hier beschreiben.

Methode.

Zwei Reagentien sind notwendig.

1. Eine Lösung von Quecksilber in Salpetersäure. Man nimmt eine bestimmte Menge Quecksilber und setzt ihr das Doppelte ihres Gewichts von rauchender konzentrierter Salpetersäure (Sp. Gew. 1,42) zu. Nachdem das Quecksilber vollständig gelöst ist, verdünnt man die Lösung mit 25 Teilen Wasser.

2. Eine gesättigte wässerige Lösung von Pikrinsäure. Man nimmt 10 ccm von dem Rahm oder anderem zu unter-

---

[1]) A. W. Stokes, „The Analyst.“ London. Vol. 22, p. 320.

suchenden Material, setzt 10 ccm vom Reagens No. I dazu und verdünnt die Mischung mit 20 ccm Wasser. Die Flasche soll einige Minuten tüchtig geschüttelt und dann fünf Minuten lang stehen gelassen werden. Dann wird die Masse filtriert. Wenn viel Gelatine vorhanden ist, wird schon das Filtrat trübe aussehen. Zu einigen ccm des Filtrates setzt man dann eine gleiche Menge vom Reagens No. 2 zu. Wenn nur eine Spur von Gelatine vorhanden ist, so bildet sich sofort ein gelber Niederschlag. Wenn aber keine Gelatine dabei ist, so bleibt das Filtrat vollständig klar.

Ich habe diese Methode sehr peinlich und genau in verschiedenen Mischungen von Wasser mit Gelatine, Milch mit Gelatine und Rahm mit Gelatine ausprobiert und kann für ihre Genauigkeit einstehen. Die ganze Prozedur soll nicht mehr als 10 Minuten dauern, wenn man die Reagentien bereit hat, und man kann damit die Gelatine noch in einer Lösung von 1 : 10000 nachweisen.

Ich habe verschiedene Proben von Rahm und „ice-cream" untersucht und fand überraschenderweise, daß fast alle billigen Sorten derselben voll Gelatine sind. Nur das Gefrorene, das von den besten Konditoreien und zu hohen Preisen hergestellt wird, enthält bei uns keine Gelatine, sondern reinen Rahm.

Berichtigung.

In dem Aufsatz: „Volkskundliches zur Exegese" im letzten Heft muß es auf Seite 284 Zeile 2 v. u. statt „nach Ablauf eines Jahres" heißen: „nach Ablauf eines Monats".

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

1. Jahrgang. | November 1914 — Marcheschwan-Kislew 5675 | Heft 11.

Der gesetzestreue Jude und der Krieg.

Ganz Deutschland bildet jetzt ein geschlossenes Ganze. Ein Gedanke beherrscht die Gesamtheit: Wie schützen wir unser Heim und unsere Familie vor der Gewalt der Feinde, wie behaupten wir unseren Platz im Reigen der Völker.

Es ist noch nicht lange her, daß diese Einheit zur Tatsache wurde. Noch vor drei Monaten ging ein ungeheuerer Riß durch das Volksganze. Von den politischen Parteien, die sich so bitter befehdeten, wollen wir absehen. Es war immerhin eine Brücke zwischen ihnen zu schlagen. Zwei Gruppen aber von Deutschen standen sich wie zwei Nationen feindlich gegenüber, beide ohne jedes Verständnis für einander: die Sozialdemokratie und ihre Gegner. Die Feindschaft vor allem zwischen den Extremen auf beiden Seiten hatte einen Höhepunkt erreicht, daß nur die Furcht vor den Machtmitteln des Staates auf der einen Seite und die Besorgnis vor den Folgen einer gewaltsamen Unterdrückung auf der anderen Seite einen bedrohlichen Zusammenstoß verhinderte.

Wir haben diese Bemerkung über den Haß, mit der die sogenannten Staatserhaltenden die Sozialdemokratie bedachten, vorausgeschickt, damit wir nicht der Voreingenommenheit und der Übertreibung geziehen werden, wenn wir darauf verweisen, daß auch der Haß gegen den Juden in den weitesten Kreisen tief wurzelte und seine rechtliche, wirtschaftliche und soziale Stellung immer stärker untergrub. Wenn Männer gleicher Abstammung, gleichen Glaubens nur wegen ihrer anderen Auf-

fassung vom Wohle des Staates als verfehmt galten, warum sollten die Juden, gegen die noch dazu ererbte, alteingewurzelte Vorurteile sprachen, von einem solchen Haß verschont bleiben?

Man hört die Meinung, daß mit diesem Kriege sich alles, alles wenden wird. Wir teilen sie nicht. Das freilich ist keine Frage: Ein so ungeheueres Erlebnis, wie es der Weltkrieg ist, kann nicht spurlos an dem inneren Wesen unseres Volkes vorübergehen. Aber der Erfolg wird voraussichtlich der gleiche sein wie bei dem Schicksal, das der Einzelne erfährt. Der tief veranlagte gediegene Charakter wird für sein ganzes Leben bestimmt, für ihn beginnt eine völlig neue Periode, er wird innerlich ein anderer. Der Durchschnittsmensch aber steht nur eine Weile unter dem Eindruck des Erlebten, bald verblaßt die Erinnerung und er denkt, fühlt und handelt dann so, als wäre die Schickung nie gewesen. Auf das Volk angewandt: die edlen und hervorragenden Geister werden die Lehren, die ihnen der Krieg gegeben, beherzigen und für immer im Gedächtnis bewahren. Die Masse aber wird wohl eine Reihe von Jahren des Großen und Erhabenen gedenken, das der Krieg ihrem besseren Selbst geboten, dann aber den Vorurteilen und den Leidenschaften wieder verfallen, die sie früher beherrscht.

Es ist müßig, jetzt darüber Betrachtungen anzustellen, welche Lehren die einzelnen Volksgruppen aus dem Kriege ziehen werden. Eine endgültige Neuorientierung in dem oben erwähnten Verhalten gegen die Sozialdemokratie ist wahrscheinlich. Die Mitwirkung eines so gewaltigen Volksteiles an den Errungenschaften, die wir bei einem glücklichen Ausgang des Krieges erwarten, kann nicht ohne entscheidenden Einfluß bleiben. Anders steht es mit den Juden, die nur einen sehr geringen Prozentsatz der Bevölkerung ausmachen und demgemäß auch später als politischer Faktor vernachlässigt werden können. Eine innerliche Wandlung in der Stellungnahme zu ihnen, und diese ist die Voraussetzung einer völligen Durchführung der Gleichberechtigung, müßte auf den Gefühlen des interesselosen Wohlgefallens, der Dankbarkeit gegründet sein, Gefühlen, die den meisten Menschen an sich, vor allem aber,

wenn es sich um das Verhalten einer Volksgruppe gegenüber handelt, fremd sind. Diese Annahme findet ihre Bestätigung in der Geschichte. Der Anteil, den die Juden an den Befreiungskriegen und im Kriege 1870/71 nahmen, hat es nicht vermocht, die Vorurteile, die man gegen sie hegte, auf die Dauer zu unterdrücken.

Das sind sicherlich unerquickliche und scheinbar unpatriotische Erörterungen in einer Zeit der allgemeinen Verbrüderung. Doch nur scheinbar. Der Patriotismus ist nicht der echte, der ein Ausdruck ist der Hurrastimmung und der Hingabe an die Massensuggestion, sondern der allein befähigt zu den höchsten Leistungen, der ein Ergebnis ist der Selbstbesinnung und der klaren Überlegung über den tieferen Grund der Pflicht.

Wir wollen versuchen, die Triebfedern, Motive, Gefühle aufzudecken, aus denen der Patriotismus des deutschen Juden quillt, zu schildern, was in seiner Seele vorgeht, wenn er die ihm vom Staate auferlegte Pflicht aus freiem Willen heraus bejaht, wenn er in den Krieg zieht mit dem Streben, sein Leben für das Vaterland einzusetzen.

Was wir schildern, ist der Niederschlag von wirklich Erlebtem, aus dem Kreise derer, die uns nahestehen, mit denen wir gesprochen, von deren Angehörigen wir Einzelheiten gehört. So ergibt es sich von selbst, daß wir nur ein Bild von der Seelenstimmung gesetzestreuer Juden zeichnen können. Aber es ist immerhin wertvoller, eine wahrheitsgetreue Schilderung des inneren Lebens einer kleineren Gruppe zu geben, als sich in Allgemeinheiten zu ergehen, die auf unbestimmten Vermutungen beruhen.

Da ist nun das erste: Unsere patriotische Erhebung wird nicht verunreinigt durch irgend ein politisches Interesse, durch irgend einen Nützlichkeitsgedanken, durch die Hoffnung auf eine Belohnung nach dem Kriege. Wir sind in höherem Maße noch als die Kreise, die dem altüberlieferten Judentum entfremdet sind und daher in engeren Beziehungen zu der nichtjüdischen Umgebung stehen, von der Überzeugung

durchdrungen, von der oben die Rede war, daß die Anerkennung des deutschen Juden nur eine vorübergehende sein wird. Es ist abgeschmackt, die Zukunft voraussagen zu wollen. Möglich, daß die Volkserhebung zu einer größeren Vermischung der Stände führt und dadurch auch zu einer gerechteren Behandlung der Juden. Wahrscheinlicher aber ist es, daß das unermeßliche Verdienst, das die militärischen Kreise sich für die Rettung des Volkes errungen, die Stände, welche nun doch einmal die Führung in der Vorbereitung und der Durchführung des Rettungswerkes gehabt, mit einem besonderen Nimbus umgeben wird. Und diese Stände werden schwerlich in der Judenfrage völlig umlernen. Oder denken wir an die Agrarier, die eigentliche Kerntruppe des Antisemitismus. Sie dürfen sich darauf berufen, daß sie die Retter des Vaterlandes sind. Nur der Umstand, daß Deutschland noch zur Hälfte Agrarstaat geblieben, hat es von der ausländischen Zufuhr unabhängig erhalten. Ob die dafür angemessene Form der Großgrundbesitz oder der bäuerliche Kleinbesitz, darüber mögen die Theoretiker auch später streiten. Die tatsächlich vorhandene Form hat die Feuerprobe glänzend bestanden. Es will uns nicht recht in den Sinn, daß eine Partei, die ihre Interessen auch früher mit solchem Geschick und solcher Rücksichtslosigkeit vertreten, die schon lange, als sie im Parlamente nicht mehr regierte, doch im Staate herrschte, daß diese Partei nach dem Kriege wird abdanken müssen.

Wie dem auch sei, es fehlt uns jeder Anlaß, unsere patriotische Pflicht aus dem Grunde zu erfüllen, um später einer besseren Behandlung gewürdigt zu werden. Aber eben so fern liegt uns das Streben, uns zu rechtfertigen, unser Leben deshalb einzusetzen, um der nichtjüdischen Umgebung das Unrecht zu Gemüte zu führen, das sie durch die bisherige Zurücksetzung begangen. Den Judenfeind aus Überzeugung werden wir — das lehren ja die Veröffentlichungen der antisemitischen Blätter, die den Burgfrieden auch während des Krieges nicht wahren — doch nicht gewinnen. Und die anderen bedürfen der Beweise nicht. Nie waren die höheren Instanzen in Preußen

der Überzeugung, daß ein Jude sich zum Vorgesetzten nicht eigne. Sie wollten oder konnten die Rechtsforderung nicht durchsetzen. Und weil dem so ist, weil wir uns weder verteidigen wollen[1]) noch der Erwartung leben, aus der Teilnahme am Kriege einen dauernden Gewinn für unsere völlige Gleichberechtigung zu erzielen, darum haben wir jede Kundgebung aus jüdischem Kreise störend empfunden, die auch nur so gedeutet werden könnte, als schwängen in unserem Innern derartige Hoffnungen mit. So die öffentlichen Aufrufe an die Juden, mehr zu tun als ihre Pflicht, so die Aufforderung einer Parteigruppe innerhalb des deutschen Judentums, durch die Meldung zum Kriegsfreiwilligen den Beweis zu erbringen, daß ihr Programm der deutschen Vaterlandsliebe nicht widerspricht, so die patriotischen Gesänge in einer großen Synagoge Berlins beim Bittgottesdienste. Das waren Mißklänge. Es verlohnt sich, beim letzten einen Augenblick zu verweilen. Das Anstimmen der Königshymne und spezifisch patriotischer Gesänge in der Synagoge beim Bittgottesdienst könnte man an sich als eine Stilwidrigkeit, um nicht zu sagen Geschmacklosigkeit ansehen und über die Entgleisung zur Tagesordnung übergehen. Aber wir sehen, wie in einem Aufsatz der Versuch gemacht wird, diese Gesänge als eine besondere Krönung des Gottesdienstes hinzustellen. Dem Verfasser, einem Rabbiner, ist es also nicht zum Bewußtsein gekommen, wie beschämend für jene Sänger der Umstand ist, daß das Volk auf der Straße nach der Rede des Kaisers anläßlich der Erklärung des drohenden Kriegszustandes das Lied anstimmte: „Eine feste Burg ist unser Gott" und daß die Besucher einer Synagoge nur „dadurch fortgerissen wurden, daß sie beim Gottesdienst ihre Be-

---

[1]) Es braucht nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß wir trotz unserer obigen Ausführungen, die Tätigkeit der Vereine und Institutionen, die sich der Wahrung und Verteidigung unserer Rechte annehmen, und sich die Aufgabe gesetzt, ununterbrochen für unsere völlige Gleichberechtigung einzutreten, in weitestem Maße würdigen. Diese Tätigkeit ist schon deshalb nötig, um den Versuchen entgegenzuarbeiten, die darauf abzielen, uns das bereits Errungene noch zu rauben.

geisterung beim Absingen der Königshymne oder anderer patriotischer Lieder bekunden konnten."

Und das zweite: Unsere patriotische Erhebung ist frei von allen Motiven, die aus der Freude am Kriege um des Krieges willen entspringen. Diese Motive sind durchaus nicht niedriger Art, ja sie sind z. T. von ethischem Gehalt. Da ist zuerst die Freude des Berufssoldaten an der Ausübung seines Berufes. Es liegt tief begründet im Wesen des Menschen und gerade des besten, daß er zeigen will, was er kann. Und wir verstehen es, wenn die Offiziere leuchtenden Auges ausgezogen sind, da ihnen vergönnt war, über das Pensum, wenn man so sagen darf, das sie Jahrzehnte hindurch immer wieder gelernt, sich nun auch einmal auszuweisen, die Aufgabe, zu der sie sich immer und immer wieder vorbereitet, vor den Schiedsrichtern der Welt zu lösen. Da ist ferner die Lust am Dreinhauen, das Streben, die Körperkräfte zu messen, wie es bei den sozial höher Stehenden in manchen Formen des Sports und in den studentischen Mensuren, bei der Masse des Volkes in den Raufereien zutage tritt. Sodann die Abenteuerlust, die in der Natur des Menschen begründet und darum an sich keinesfalls verwerflich ist. Wenn sich die Sechzehn- und Siebenzehnjährigen von der Schulbank zum Eintritt als Kriegsfreiwillige drängen, so hat zweifellos die Begeisterung für die ideale Seite des Krieges, das Streben, sich für die Rettung der großen Werte hinzugeben, einen großen Anteil an dem Entschluß. Ist ja die Jugend in diesem Alter darum so liebens- und beneidenswert, weil sie sich dem Rausch der auf sie einstürmenden großen Gedanken und Gefühle ohne jede Berechnung überläßt. Aber vergessen wir doch auch nicht, daß bei vielen die Lust mitspricht, der Tretmühle der gerade in diesem Alter am lästigsten empfundenen, regelmäßigen, gebundenen, in ihrem Werte nicht recht erkannten Arbeit zu entfliehen, daß der leichte Sinn die Entscheidung gibt: „Nicht jede Kugel trifft", und die frohe Hoffnung, dereinst erzählen zu können, man ist auch dabei gewesen. Und da ist zuletzt die Auffassung, die viel Bestechendes hat und wohl ernst genommen sein will, daß

der Krieg den Menschen aus der Kleinlichkeit des Alltags erhebt, ihn bessert und veredelt und er darum froh begrüßt sein will als einer, der die stickige Atmosphäre der gewöhnlichen Gefühle und Bestrebungen verscheucht und uns frei und rein atmen läßt auf den Höhen des irdischen Daseins. Und, wenn wir oben von der Lust zum Abenteuer sprachen, welche die Jugend beherrscht, so ist es in Wahrheit nicht die Abenteuerlust im niedrigen Sinne des Wortes. Unter der Schwelle des Bewußtseins gährt der Drang nach einer elementaren und höheren Betätigung auch der seelischen Kräfte. Schiller hat dies Ineinanderspielen der beiden Motive sehr schön wiedergegeben in den Versen:

Aber der Krieg auch hat seine Ehre,
Der Beweger des Menschengeschicks;
Mir gefällt ein lebendiges Leben,
Mir ein ewiges Schwanken und Schwingen und Schweben
Auf der steigenden, fallenden Welle des Glücks.
Denn der Mensch verkümmert im Frieden,
Müßige Ruh' ist das Grab des Muts.
Das Gesetz ist der Freund der Schwachen,
Alles will es nur eben machen,
Möchte gern die Welt verflachen.
Aber der Krieg läßt die Kraft erscheinen,
Alles erhebt er zum Ungemeinen,
Selber dem Feigen erzeugt er den Mut.

Alle die erwähnten Motive traten, soweit wir es haben beobachten können, in den Kreisen des gesetzestreuen Judentums nicht in Wirksamkeit. Es gibt hier zu Lande keine jüdischen Offiziere, also konnten sie nicht gut der Freude Ausdruck geben, daß sie in ihrem Beruf sich würden betätigen können. Und was die Freude an der körperlichen Betätigung trifft, so haben wir es wohl gelernt, in höherem Maße als die letzten Geschlechter, die in die Finsternis des Ghetto gesperrt waren, uns an Wald und Wiese zu erfreuen. Wanderungen durch Gottes freie Natur sind uns Bedürfnis, Rudern und Turnen werden von uns gepflegt. Aber wir rücken doch weit ab von jedem Muskeljudentum und sehen in den jüdischen schlagenden Verbindungen

ein unserem Empfinden fremdes Element. Und das Boxen und Raufen steht uns sicher nicht. Die Lust an dem Abenteuer ist zweifellos auch in der jüdischen Jugend zu Hause. Auch sie ist erfüllt von lebendiger, vorwärts drängender Kraft. Doch sie erfährt ihre Hemmungen durch den stark ausgeprägten jüdischen Familiensinn. Bewundernswert der, welcher bereit ist, sein eigenes Leben zu opfern. Aber wir fühlen die Bande, die uns mit unseren Lieben verknüpfen, als schier unzerreißbar, nenne man es wie man wolle: Betulichkeit und Weichmut. Wir sehen in dem einzigen Sohn der Witwe, der seiner Mutter das Haus zur Hölle macht, bis sie ihm die Einwilligung gibt, sich freiwillig zu stellen, nicht den jungen Helden, ein leuchtendes Vorbild der Vaterlandsliebe. Aber auch das Letzte, der Gedanke an die erhebende und sittigende Macht des Krieges kann seine volle Kraft in unserem Innern nicht entfalten! Wir sehen und wir fühlen vor allem immer auch die Kehrseite des durch den Krieg an geistigen Werten Errungenen. ישראל רחמנים בני רחמנים. Wir sind nun einmal eine Genossenschaft, die die Liebe zur Gesamtmenschheit und das Mitgefühl mit ihr als Erbgut erhalten und durch die Leiden, die wir am eigenen Leibe erfahren, immer mehr als Stammeseigenschaft ausgebildet. Der Menschheit ganzer Jammer ist zur grausen Wirklichkeit geworden, das Leid von hundert Millionen Menschen, so viele sind vielleicht beteiligt, wenn wir alle Angehörigen derer, die heute in Europa, Asien und Afrika im Felde stehen, berücksichtigen, das empfinden wir mit, und dies Mitleiden schwillt und schwillt und zieht wie ein Strom von furchtbarer Gewalt durch unser Herz, daß es die stolzen und frohen Erregungen überflutet und sie nicht zur rechten Geltung kommen läßt. Und neben dem Mitleid will auch die Liebe nicht schweigen, und wir gedenken des Satzes: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da!“ Uns schaudert, denken wir an die Flutwelle des ungeheuren Hasses, die jetzt die ganze Welt überschwemmt, und wir können des ethischen Gewinnes, den unser deutsches Volk zweifellos aus der Tragik der großen Zeit errungen, der Liebesbetätigung, die innerhalb unserer Grenzen

so schöne Blüten zeitigt, nicht recht froh werden, angesichts des Verlustes an edlen Zügen, welche die Menschheit zu buchen hat. Nein, wir freuen uns nicht am Kriege um des Krieges willen.

Und noch ein Drittes ist: Es kann dem Nichtjuden und auch dem Juden, sobald er die überlieferten Formen seiner Religion nicht kennt oder sie nicht mehr übt, wohl gesagt aber in seiner ganzen Bedeutung nicht recht begreiflich gemacht werden. Die frohe Teilnahme an dem Kriege wird uns erschwert durch die Konflikte, in die uns die Vorschriften der Religion verstricken. Diese Konflikte sind an sich auch für die Bekenner der anderen Religionen vorhanden. Es muß z. B. recht seltsam in dem Herzen eines christlichen Pastors aussehen, wenn er sich vergegenwärtigt, daß auf der einen Seite Christen mit Buddhisten und Heiden, ja mit Bekennern der niedrigsten Religionsformen im Bunde stehen und auf der anderen Seite Christen an der Seite derer kämpfen, die den heiligen Krieg gegen die Ungläubigen zum Feldgeschrei erheben. Aber im Christentum und vor allem im evangelischen ist die Pflichtenlehre eine mehr fließende. Es sieht seinen Stolz darin, daß dem Herzen die Entscheidung anheimgegeben wird, daß nicht nach bindenden Normen, sondern nach freiem Urteil der Mensch tut, was er Rechtens hält. Da ist die Möglichkeit, über die Widersprüche hinwegzusehen, das religiöse Gebot den Forderungen des Tages unterzuordnen oder einen Ausgleich der widerstrebenden Pflichten zu finden, eher gegeben. Das Judentum, das thoratreue, ist Gesetzesreligion. Unerbittlich stellt das Gesetz seine Forderungen in klar formulierten Paragraphen. Es ist dir gesagt, Mensch, was du tun sollst, nicht nur in den allgemeinsten Umrissen der Michaworte, sondern in den Bestimmungen der kodifizierten Halacha. Eine jede Tat und ein jeder Entschluß hat sich vor diesem Richterstuhl zu verantworten. Noch einmal, wer in diesem Gedankenkreis nicht erzogen und gelebt, der kann nicht verstehen, wie fest hier die Bindung ist und wie tief der Konflikt, in den das Leben mit dem Religionsgesetz oft gerät, wie aber auch anderseits die Halacha selbst für die Lösung des Konflikts ihre Be-

stimmungen enthält. Vielleicht vermag das ein Beispiel näher zu erläutern. Es ist verboten, am Sabbath zu arbeiten. Einem Kaufmann ist nun die Möglichkeit genommen, eine Stelle zu erhalten, in der er von der Sabbatharbeit befreit ist. Er hat Frau und Kind, die nun darben müssen. Sie mögen betteln gehen, wenn sie hungrig sind, am Sabbath darf er sich nicht vergreifen. Aber ebenso gilt als unumstößliches Gesetz: Ist einer schwer krank, in irgend welcher Lebensgefahr am Sabbath, da muß jede Arbeit, die der Rettung dient, unverzüglich verrichtet werden, und je schneller sich einer zu dieser Sabbathverletzung drängt, desto verdienstlicher ist sein Tun.

An dem Religionsgesetz muß sich, wie jeder Gedanke, jedes Gefühl, jedes Streben und jede Handlung des thoratreuen Juden nun auch seine patriotische Erregung und Betätigung orientieren. Hier findet sie ihre Schranke, hier ihr Ziel und Maß. So ist die patriotische Erhebung frei von jeder Zuchtlosigkeit der Gefühle, sie bewegt sich in den Grenzen, die ihr von der für uns höchsten Instanz gesetzt sind. Es ist hier nicht der Ort, die halachischen Bestimmungen darzulegen. Sie setzen Schranken, sicherlich! Aber ebenso lösen sie jeden Konflikt. Das ganze Leben des gesetzestreuen Juden unter Verhältnissen, die an sich auf den Kreis seiner religiösen Pflichten nicht Rücksicht nehmen, ist ja eine stete Erziehung, das Rechte nach den Normen des göttlichen Gesetzes zu suchen. In der Schule und in dem Beruf bewährt er sich als ein Glied, das dem Staatswesen mehr als das Schuldige leistet. Und das gleiche gilt von ihm im Kriege. Daß der gesetzestreue Jude nicht behindert ist, seine ganze Kraft in den Dienst des Vaterlandes zu stellen, beweist die hingebungsvolle Teilnahme unserer Gesinnungsgenossen an dem Kriege und die Auszeichnungen, die sie sich errungen.

Wir haben bisher in den drei Punkten eigentlich nur ausgeführt, wie der Patriotismus des thoratreuen Juden nicht beschaffen ist.

Aber aus diesen Negationen ergibt sich uns auch ein positives Bild dieses Patriotismus.

Zuerst: Er ist rein. Interesselos, soweit es die Bedürfnisse unserer engeren Glaubensgenossenschaft betrifft. Wir erhoffen und erwarten keinen Gewinn aus diesem Krieg für unseren kleinen Kreis. Wir geben uns ohne Bedingung hin an das große Ganze.

Sodann: Er ist ernst. Dieser Krieg ist uns nicht Sport und nicht Betätigung der kindlichen Lust an Indianerkämpfen. Wir ziehen nicht singend hinaus und sind uns voll bewußt der ungeheuren Werte, die der Krieg zerstört.

Und zuletzt: Er ist tief. Dieser Patriotismus ist verankert in den letzten Gründen jahrtausendalter religiöser Überlieferung. In der Forderung der Gesetzestreue, die das ganze Denken und das ganze Leben des religiösen Juden beherrscht. Er ist darum ein Gebot der Religion, ein Gebot, das keine Ausnahme, keine Milderung, keine Lösung verträgt und darum mit unwiderstehlicher Kraft den thoratreuen Juden zwingt zu tun, was das Gesetz ihm befiehlt.

Diese Gesetzestreue ist gleich weit entfernt von dem erzwungenen Gehorsam, wie von dem Rausche, der den unreifen Menschen dazu treibt, sich unverlangt zum Kriegsdienst zu drängen. Es ist kein besondeses Verdienst, lieber die Flinte selbst in die Hand zu nehmen, als nach dem Kriegsgesetz eine Kugel vor den Kopf zu erhalten. Aber es ist ebensowenig ein Verdienst, unter dem Einfluß einer Massensuggestion ohne Abwägung der Gesamtheit aller Pflichten sein Leben preiszugeben. Wahrhaft groß allein ist, die auferlegte Pflicht freudig zu bejahen, für das, was geboten ist, sich hinzuopfern.

Kaiser Wilhelm I. hatte offenbar die gleiche Auffassung von dem Wert einer solchen aus dem reinen Pflichtbewußtsein erwachsenden Hingabe. Er schrieb am 13. Oktober 1870 an die Königin Augusta: „Ich empfehle dir einen Artikel in der „Spenerschen Zeitung“ . . . . der aus einer amerikanischen Zeitung über unsere Militärinstitutionen übernommen ist. Das ist das Richtigste und Wahrste, was je darüber geschrieben ist und was ich so oft dir selbst als das Charakteristischste unserer Institutionen darstellte.“ In diesem Artikel nun heißt es:

„Wenn es ein preußischer Befehlshaber als nötig für seinen Zweck bei einem Sturm erachtet, daß die ganze Gefahr auf ein Regiment falle, so findet er, wie es scheint, nicht die mindeste Schwierigkeit, es zu veranlassen, der sicheren Vernichtung entgegenzugehen, und zwar nicht blindlings . . . . . sondern wie unterrichtete Leute, die die ganze Geschichte verstehen, aber weil sie bei dieser Gelegenheit das Sterben zu ihrem Zwecke gemacht haben, es wie jede andere Pflicht des Lebens erfüllen, nicht mit Jubel oder enthusiastisch oder tollkühn, sondern ruhig und nachdenklich, gerade wie sie studieren oder ihr Handwerk betreiben oder den Pflug führen. Sie lassen sich auch nicht einen Zoll breit mehr töten als nötig, aber auch nicht einen Zoll weniger.[1])

Wir lasen kürzlich anläßlich des Falles von Tsingtau folgende Variante:

> Wanderer, kommst du zur Heimat, verkündige dorten, du habest
> Uns hier liegen gesehen, treu dem Kaiser und Reich!

Das Ideal von Kaiser und Reich soll wahrlich von uns nicht herabgesetzt werden. Aber der Schriftsteller hat den Gedanken der ursprünglichen Dichtung nicht in seiner Größe erfaßt. Erhabener und von ewiger Geltung klingen die Worte:

> Wanderer, kommst du nach Sparta, verkündige dorten, du habest
> Uns hier liegen gesehen, wie das Gesetz es befahl.

Wir werden nachher zeigen, wie das Staatsgesetz dem thoratreuen Juden zum Religionsgesetz wird und dadurch der echte und besonnene Patriotismus erzeugt wird, der ihn zu den größten Leistungen befähigt. Hier seien zunächst einige Beispiele dafür gebracht, wie die Weihe ererbter Gedankengänge anfeuernd auf den jüdischen Krieger wirkt. Alle drei der Wirklichkeit entnommen, Erlebnisse uns Nahestehender.

Da war der eine während des Ausbruchs des Krieges auf einer Ferienreise in Antwerpen. Er flüchtete nach London, und sein ganzes Denken war darauf gerichtet, zu entkommen und sich — er hatte gedient und war bereits Unteroffizier — dem Vaterlande zur Verfügung zu stellen. Tausende deutscher Reservisten in England hatten sich damit abgefunden, dort bleiben zu müssen, er schilderte mir mit Humor, wie sie aufs

---

[1]) Angeführt in der Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung No. 33 vom 16. August 1914.

Konsulat zogen und nachdem ihnen dort die Unmöglichkeit klar gemacht war, ihrer Pflicht zu genügen, nach Absingung vaterländischer Lieder heimwärts zogen. Er machte seinerseits verzweifelte Anstrengungen, und unter einer Fülle von Fährnissen gelang ihm das schier Unmögliche. Er stellte sich dann in Cöln und wurde abgewiesen, in Wesel und in Berlin, auch dort waren die Formationen abgeschlossen. Und nun wollte er nach Königsberg (wo er dann endlich eintreten konnte). Seine Mutter, die nun einmal keine Heldenmutter, war, als der Krieg ausbrach, in Sorge um die anderen Söhne, die ins Feld mußten, in Ohnmacht gesunken, und als er nun gefragt wurde, warum er nicht an seine Mutter gedacht und sich mit dem guten Willen begnügt, wie so viele andere, da antwortete er nur das eine: „Ich habe doch geschworen!" Er kannte die Stelle Schebuoth 39a, nach der die ganze Welt erbebte, da Gott am Sinai das Wort sprach: „Du sollst nicht aussprechen den Namen des Ewigen deines Gottes zum Falschen" und nach der alle Zeitgenossen mit ihrem Schicksal haften für die Übertretung, er wußte, daß an einem Schwur nach jüdischer Auffassung nicht zu drehen und nicht zu deuteln ist, daß man ihn nicht auslegen kann nach eigenem Ermessen, sondern allein nach dem Sinne, wie der Fahneneid abgenommen worden.

Und da war ein andrer. Ich hätte ihm nie eine Heldentat zugetraut. Und doch hat er eine Kühnheit, eine Todesverachtung bewiesen, wie sie nur bei Menschen von ausgesprochen kriegerischen Eigenschaften zu finden ist. Sein Mut wurde auch mit dem Eisernen Kreuz belohnt. Und auf die Frage, was ihn so über sich selbst hinausgehoben und ihn Dinge unternehmen ließ, vor denen seine Gefährten zurückgestanden, da antwortete er: Das Gebot des קדוש השם der Heiligung des göttlichen Namens. Ich fühlte, ich stehe nicht für mich da. Es ist meine Religion, die zu Ehren gebracht werden muß, deren Bekenner geschmäht und erniedrigt werden. Gott will geheiligt werden durch uns in jeder Tat und in jeder Lebenslage. Und kann man eine höhere Stufe erringen, als wenn man sein Leben einsetzt zur Heiligung des göttlichen Namens.

Und da war ein Dritter. Ein Rabbinatskandidat, tief und ernst veranlagt, der die Schrecken des Krieges wohl zu würdigen wußte und von dem herzzerreißenden Jammer schrieb, der ihn erfüllte, wenn „brennende Dörfer den Weg durch Feindesland bezeichneten." Aber er nahm alles ernst, auch seinen Dienst, avanzierte schon während seines Dienstjahres zum Unteroffizier, focht in allen Schlachten an den Vogesen bis zur Marne, schlug sich wie der Teufel, blieb von allen Unteroffizieren der Kompagnie als der einzige am Leben, erhielt das Eiserne Kreuz und nun lag er im Schützengraben. Nach übereinstimmenden Berichten soll der Aufenthalt im Schützengraben kein dolce far niente sein. Und Stunden der Ruhe durfte er sich schon gönnen. Aber ihn quälte der Gedanke an בטול תורה, daß er das „Lernen" versäumen soll. Und er schreibt nach einer גמרא. Da ein Folioband des Talmuds nicht sehr praktisch ist, schicke ich ihm ein Bändchen der Duodezausgabe des Rif. Und nun liegt er im Schützengraben und „lernt" im Rif (d. h. jetzt liegt er im Lazarett, und „lernt" dort). Dürfen wir uns wundern, daß ein solcher Mann, der als Kämpfer so durch und durch Jehudi bleibt, aus dem Schützengraben schreibt: „Ich sage: אבטח ולא אפחד ich baue auf Gott und bange nicht und zünde mir in Seelenruhe meine Pfeife im Granatenfeuer an."

Das sind Beispiele. Sie beleuchten, wie im einzelnen religiöse Gefühle und Motive auf den jüdischen Krieger wirken. Aber man muß noch tiefer gehen. Es läßt sich aus dem Wesen der jüdischen Gesetzestreue eine allgemeingültige Erklärung dafür geben, daß die an sich unkriegerischen Naturen unter unseren Gesinnungsgenossen in so tapfere Kämpfer sich wandeln, die jetzt mit Leib und Seele dem Vaterlande dienen.

Es ist von einem geschätzten Mitarbeiter in diesen Blättern [1]) bereits ausgeführt worden, welchen Triumph in dem großen Völkerringen das Moment des Gehorsams gefeiert. Daß die Deutschen mehr als andere Völker gehorchen gelernt, das hat die Leitung in den Stand gesetzt, den voraussichtlichen Sieg

---

[1]) J. Carlebach, „Die große Zeit" Jeschurun Heft 8/9.

vorzubereiten und durchzuführen. Dieser Sinn für die „Gesetzlichkeit“ ist dem Bekenner des überlieferten Judentums in noch höherem Maße eigen. Sein ganzes Leben ist darauf eingestellt, sich in jeder Betätigung dem Gesetze unterzuordnen. Frei und willig setzt er sich selbst die Schranke und keine Entbehrung, keine noch so schwierige Lage wird ihn dazu bewegen, sie zu durchbrechen. Was immer religiöses Gesetz geworden, das erfährt hierdurch für ihn eine Stärkung und Festigung, von der, wie schon oben erwähnt, der Außenstehende keine rechte Vorstellung gewinnen kann. Auch die Unterordnung unter das Staatsgesetz ist für uns religiöse Vorschrift. Wenn der Prophet uns anbefiehlt, für das Wohl des Staatswesens zu sorgen, in dessen Mitte wir uns befinden, weil in seinem Glück auch unser Glück begründet ist (Jer. 29,7), wenn Salomo uns zuruft, Gott und den König zu fürchten und mit Veränderungssüchtigen uns nicht einzulassen (Prov. 24,21), wenn die Mischna sagt: „Bete für das Wohl der Regierung, denn wäre nicht die Furcht vor ihr, so würden die Menschen einander lebendig verschlingen“ (Spr. d. Väter III, 2), so sind das für unser Denken nicht gute Ratschläge, sondern bindende Vorschriften, wie nur irgend andere religiöse Satzungen. Nur aus der völligen Unkenntnis des inneren jüdischen Lebens erklärt sich die allgemein verbreitete Meinung, alle deutschen Juden, auch die Anhänger des überlieferten Judentums, ständen mit ihrer politischen Gesinnung auf seiten der radikalen Parteien. Es ist ein geradezu tragischer Konflikt und vielleicht auch ein Verlust für das politische Leben, daß wir — infolge der Haltung der rechtsstehenden Parteien in der Judenfrage — gezwungen sind, abseits zu stehen oder um des Selbsterhaltungstriebes willen gar gegen sie Stellung zu nehmen. Wie dem auch sei, unverrückbar steht vor dem religiösen Juden das Pflichtgebot, den Staat, der seinen Bürgern Schutz gewährt, seinerseits nach Kräften zu schützen und nach Gott die höchste Ehrfurcht dem erhabenen Repräsentanten, dem Oberhaupt des Staates zu zollen, modern ausgedrückt, die Treue zu wahren Kaiser und Reich.

Aber, indem dies religiöse Vorschrift ist, wird diese

Treue zum Gottesdienst, und alle Kräfte, die der Bekenner des überlieferten Judentums in seinem entsagungs- und opferreichen Leben, wenn es die Erfüllung der Thoragebete galt, erworben und zu seltener Höhe gesteigert, sie werden in den Dienst der Pflicht gestellt, die nun seine einzige Aufgabe ist. Es ist das nicht immer das Ergebnis nüchterner Überlegung. So mancher wird sich des Zusammenhangs gar nicht bewußt. Das Pflichtgemäße zu tun, und mit Aufopferung seines ganzen Selbst zu tun, ist ihm zur zweiten Natur geworden. Jederzeit treu dem Gesetz kämpfte er auch jetzt wie ein Held und starb als Held, wie das Gesetz es befahl. J. W.

Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

Die scheinbaren Widersprüche zwischen den beiden Schöpfungsgeschichten der Genesis.

Die Schöpfung des Menschen hätte nach dem einfachen Sinne der Verse Gen. 2,5—7, wie es scheint, noch vor der Schöpfung der Pflanzen stattgefunden. Denn es heißt da: „Und alle Gewächse des Feldes waren noch nicht auf der Erde, und alles Kraut des Feldes wuchs noch nicht, weil der Ewige, Gott, nicht hatte regnen lassen auf die Erde und kein Mensch da war, den Erdboden zu bearbeiten. Und ein Nebel stieg auf von der Erde und tränkte die ganze Oberfläche des Erdbodens. Und der Ewige, Gott, bildete den Menschen aus Staub vom Erdboden und blies in seine Nase eine lebende Seele, und so ward der Mensch zum lebenden Wesen.“ Hier hätten wir es also klar, daß der Mensch vor den Pflanzen geschaffen wurde. Dagegen sind nach Gen. 1,11ff. die Pflanzen bereits am dritten Schöpfungstage, der Mensch aber nach ibid. V. 26 ff. erst am sechsten Tage geschaffen worden. Dieser Widerspruch ist bereits von sämtlichen alten Kommen-

tatoren bemerkt und in verschiedener Weise gelöst worden. Raschi meint (nach Bereschith rabba), die Pflanzen standen vom dritten bis zum sechsten Tage an der Oberfläche der Erde (על פתח הארץ), sie sproßten aber erst am sechsten Tage hervor und wurden sichtbar. Ähnlich dieser Erklärung ist die des Sforno, wonach zwar virtuell die Pflanzen schon am dritten Tage, aktuell aber erst am sechsten Tage vorhanden waren. Noch andere Lösungen findet man bei Ramban, R. David Kimchi und in Raschi zu Bereschitt rabba C. 15 anfangs.

Die Kritiker gaben sich mit allen diesen Lösungen nicht zufrieden und behaupten, daß uns in der Genesis zwei verschiedene voneinander ganz unabhängige Schöpfungsgeschichten vorliegen. Nach der ersten Urkunde (Gen. 1,1—2,3) wären zuerst die Pflanzen und dann der Mensch, nach der zweiten (Gen. 2,4 ff.) dagegen die Pflanzen erst nach der Schöpfung des Menschen ins Dasein getreten. Vor allem sei bemerkt, daß die von seiten der Kritiker gegebene Lösung des Widerspruchs an unserer Stelle, bei Licht betrachtet, ganz und gar nicht genügt. Würde, wie die meisten Neueren glauben, der Bericht im zweiten Kapitel der Gen. ganz unabhängig vom ersten Kapitel über die ursprüngliche und erste Schöpfung der Pflanzen erzählen, so wäre derselbe noch viel schwieriger. Denn 1. wie könnte die Schrift sagen: „Es waren noch keine Pflanzen auf der Erde, weil Gott noch nicht hatte regnen lassen und kein Mensch da war, den Boden zu bearbeiten", als wenn ohne Samen durch Regen und menschliche Arbeit allein Pflanzen aus der Erde sproßten?! 2. Nach diesen Sätzen über den Regen und die Pflanzen wäre zu erwarten, daß später berichtet wird, wie Gott regnen ließ und durch menschliche Arbeit die verschiedenen Pflanzen hervorgebracht wurden. Statt dessen wird weiter nichts erzählt, als daß Gott liebliche Bäume aller Art im Garten Eden wachsen ließ. Wie sind nun aber die übrigen Pflanzen entstanden? Woher kam „das Kraut des Feldes", welches in dieser Erzählung selbst (3,18) erwähnt wird? Diesen Einwand hat schon Dillmann bemerkt, und er suchte demselben mit dem

verzweifelten Ausweg zu entgehen, daß er annimmt, der „Redactor“ habe den Bericht über die Schöpfung der Pflanzen weggelassen. Allein mit einer solchen willkürlichen, ganz unbegründeten Annahme ist das Geständnis verbunden, daß die Hypothese unhaltbar sei. 3. Wer den ganzen Abschnitt unbefangen liest, empfängt sofort den Eindruck, daß hier nichts anderes als die Schöpfung des Menschen (ausführlicher, als dies im ersten Kapitel geschehen ist) dargestellt werden soll. Wenn später auch von der Bildung der Tiere berichtet wird, so dient dies nur zur Einleitung der Erzählung von der Schöpfung des Weibes. Eine Geschichte der ersten Entstehung der Pflanzen dagegen gehört gar nicht in dieses Kapitel.

Betrachten wir die Stelle genauer, so wird es sich ergeben, daß sie den Schöpfungsbericht von K. 1 notwendig voraussetzt. Da, wie gesagt, unser Abschnitt nur die Schöpfung des Menschen darstellen will, so bedarf es der Erklärung, was die Bemerkung über das Nichtvorhandensein der Gewächse eigentlich bezweckt. Was kümmert es uns, ob während der Schöpfung des Menschen die Pflanzen bereits da waren oder nicht? Erwägt man ferner, daß überall, wo ein mit „טרם“ beginnender Satz einem andern Satze vorangeht, darauf Gewicht gelegt wird, daß die im Nachsatze erzählte Begebenheit vor der Handlung des Vordersatzes geschehen ist (vgl. z. B. Gen. 19,4; 24,15), so wird man nicht umhin können, unsere Verse so zu verstehen, daß, ehe noch etwas aus der Erde hervorgewachsen war, ein Nebel die Erde tränkte und Gott den Adam aus dem Staube dieser Erde bildete. Was nun die Schrift damit sagen wollte, das hat bereits Josephus (Ant. 1,1,2), wahrscheinlich nach einer von den Rabbinen empfangenen Tradition, deutlich erklärt. Josephus sagt: „Der Mensch wurde Adam genannt Dieses Wort aber bedeutet in der hebräischen Sprache „rot“ (feuerfarbig), weil er aus roter gekneteter Erde gemacht wurde; diese ist nämlich die jungfräuliche und wahre Erde. τοιαύτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή. Nach Franz Delitzsch’ Comment. meint Josephus damit die erstaunlich fruchtbringende und aromatisch rote Erde ard hamrâ der Ab-

dachung des Haurân-Gebirges, die für wunder- und heilkräftig gilt, und von der man glaubt, daß sie sich aus sich selbst verjünge. Auch bei unseren Weisen wird eine noch nicht bebaute Erde קרקע בתולה genannt (vergl. Nidda 8b, ebenso „terra virgo“ bei Plinius). Nach Deut. 21,4 mußte man, wenn ein Mensch von unbekannter Hand ermordet wurde, zur Sühne eine junge Färse an einem solchen jungfräulichen Boden, der nicht bearbeitet und nicht besäet wird, durch Genickschlag töten. Dieser Boden sollte wahrscheinlich an die Erde erinnern, welcher der Mensch entstammt ist. Unsere Schriftstelle will demnach berichten, daß die Erde, aus welcher Gott den Menschen gebildet hat, eine reine jungfräuliche, unbewachsene, ja sogar noch unberegnete und unbearbeitete Erde war. Es war noch kein Gewächs des Feldes auf der Erde, es wuchs noch kein Kraut des Feldes denn es hatte noch nicht einmal regnen lassen der Ewige, Gott, auf die Erde, und noch war niemand da, den Erdboden zu bearbeiten (die Erde war also noch ganz rein und intakt); da stieg ein Nebel auf aus der Erde und tränkte die ganze Oberfläche des Erdbodens; und aus dem Staube dieser (eben erst aus sich selbst, nicht durch Regen befeuchteten) Erde bildete Gott den Menschen. Die Schrift betont es auch, daß die Erde nicht einmal vom Regen getränkt war, denn sonst wäre die Erde nicht mehr ganz rein gewesen, da der Regen in der Mischnah (Nedarim 63a) רביעה genannt wird und der Talmud (Taanith 6b) sagt: מאי לשון רביעה דבר שרובע את הקרקע כדר"י דאמר"י מטרא בעלה דארעא שנ' וכו' והולידה והצמיחה. Auch der Midrasch rabba bemerkt zu unserer Stelle: „Gleich wie die Frau den Teig knetet und die Challa (Hebe) davon abschneidet, so hat auch Gott die Erde durch den Nebel geknetet und den Menschen als Hebe davon abgesondert.“

Wenn aber die Schrift besonders hervorheben muß, daß der Mensch aus reiner, unbewachsener, unbearbeiteter und unberegneter Erde geschaffen wurde, so ist es klar, daß hier die Erzählung von der Schöpfung der Pflanzen in Kap. I vorausgesetzt wird. Denn nur weil nach Kap. I die Samen

streuenden Pflanzen bereits am dritten Tage aus der Erde hervorgesproßt waren, findet es unser Bericht für nötig, zu betonen, daß die Menschen-Erde noch nicht befruchtet war, als der Mensch gebildet wurde. Würde, wie Dillmann meint, unser Bericht erst später über die Schöpfung der Pflanzen erzählt haben, dann wäre die Bemerkung, es seien vor der Schöpfung der Pflanzen noch keine Pflanzen auf der Erde gewesen, eine ganz müßige. Nach dem Gesagten ist es auch klar, daß unsere Stelle nicht von der ganzen Erde, sondern nur von der Erde, aus welcher der Mensch gebildet wurde, berichtet, daß auf derselben noch gar kein Pflanzenwuchs vorhanden war. Vielleicht bedeutet ארץ hier in Vers 5—6 „Land", und zwar das Land Eden, von dem später (V. 8 und 10) gesprochen wird, wie ja auch das Land נוד schon zur Zeit der ersten Menschen mit Namen genannt wird (4,16).[1])

Auch in c. 2, V. 19 wollte man einen Widerspruch mit c. 1 erblicken. Schon im Ber. rabba c. 19, wird gefragt, warum in 2,19 gegen c. 1 die Tierschöpfung später als die Schöpfung des Menschen erzählt wird. R. Jochanan b. Sakkai antwortet darauf, daß ויצר hier nicht die Bedeutung „bilden" hat, sondern wie צור in Deut. 20,19 „bezwingen" bedeute. Ähnlich erklären auch manche jüdische Ausleger (auch Hirsch) das Wort ויצר mit „er sammelte" oder „er trieb zusammen". Abarbanel verweist dabei auf Secharja 11,13; Gugenheimer (in Hirsch's Jeschurun 13 S. 398) auf Amos 7,1, wo Ibn Esra und מכלל zu vergleichen ist. Dafür würde der Umstand sprechen, daß בהמה in diesem Satze fehlt, da die zahmen Tiere beim Menschen waren und nicht erst zusammengetrieben werden mußten. Allein die Bestimmung

---

[1]) Es sei hier noch die von I. Halévy (Recherches bibliques I. S. 7) gegebene Erklärung zu Gen. 2,5 angeführt. Er übersetzt: „Es waren noch nicht alle Sträucher des Feldes auf der Erde, und es wuchs noch nicht alles Kraut des Feldes usw." Gemeint sei, daß noch nicht alle Pflanzen, die wir gegenwärtig auf Erden sehen, damals auf der Erde waren; denn es fehlten noch diejenigen Pflanzen, die des Regens und der Pflege des Menschen zu ihrem Wachstum bedürfen. — Indessen scheint die oben von uns gegebene Erklärung besser begründet zu sein.

מן האדמה, die nur, wie in V. 7, den Stoff angeben will, spricht entschieden gegen diese Erklärung des ויצר. Noch weniger befriedigend ist die Annahme von Franz Delitzsch[4], daß die Pflanzenschöpfung am dritten und die Tierschöpfung am fünften und sechsten Tage bloß angefangen, ihre Vollendung aber sich bis nach der Bildung des Menschen hingezogen habe. Dagegen spricht schon das nach den entsprechenden Schöpfungen im ersten Abschnitt befindliche וירא אלקים כי טוב, was bei der unvollendeten Schöpfung des zweiten Tages fehlt (vgl. Raschi zu 1,7). Richtig ist, daß in 2,19 gar nicht gesagt wird, die Tiere seien erst nach dem Menschen erschaffen worden. Man braucht aber nicht mit David Kimchi und Andern ויצר als ein Plusquamperf. zu erklären; vielmehr da die Schrift hier die Zeit der Bildung der Tiere gar nicht bestimmt, so deutet das waw convers. nicht die Zeitfolge, sondern nur die Gedankenfolge an. ויצר ist zurückgreifend, da dies nur Nebensache ist; die Hauptsache, die erzählt werden soll, ist, daß Gott die Tiere zum Menschen brachte, damit er ihnen Namen gebe. Wird man aber fragen, wozu diese Nebenangabe (ויצר וגו׳) hierhergesetzt wurde, so erklärt sich dies einfach, indem der Hauptnachdruck auf מן האדמה gelegt wird. Die Tiere sind ebenso wie der Mensch מן האדמה, also aus demselben Stoffe, gebildet, und deshalb brachte sie Gott dem Menschen, ob er unter ihnen eine ihm geeignete Hilfe finden wird. Dennoch aber ולאדם לא מצא עזר; trotz der Gleichheit des Stoffes existiert eine weite Kluft zwischen Mensch und Tier, die vom ersten Menschen sofort erkannt wurde und zur besonderen Schöpfung des Weibes die Veranlassung gab.

Noch weniger Schwierigkeiten bietet der scheinbare Widerspruch zwischen 2,19 und 1,20 bezüglich des Stoffes, aus welchem die Vögel geschaffen worden sind. Schon im Talmud (Chullin 27b) richtet ein Hegemon, namens קונטרוקום an R. Gamliel die Frage, wie es zu erklären sei, daß nach 1,20 die Vögel aus Wasser geschaffen, während nach 2,19 dieselben, wie die anderen Landtiere, aus Erde gebildet wurden. Es werden dort im Talmud zwei Antworten mitgeteilt. Nach der einen sind

die Vögel aus der noch nicht ganz ausgetrockneten Erde, dem aus Wasser und Erde bestehenden Schlamme (רקק), geschaffen worden (so auch Targ. Jon.). Nach der anderen Erwiderung sind die Vögel aus Wasser geschaffen worden, in 2,19 aber bezieht sich מן האדמה nur auf כל חית השדה, während עוף bloß deshalb genannt wird, weil auch diese von Adam die Namen erhalten sollten. Hiernach hat R. Gamliel das ישרצו im 1,20 als „es soll hervorbringen" gefaßt und יעופף für einen Relativsatz gehalten, so daß ועוף Objekt zu ישרצו wäre. Der Satz lautet demnach: „Das Wasser soll hervorbringen wimmelnde lebende Wesen und Geflügel, das über der Erde fliegt". In gleicher Weise übersetzen die LXX und die andern griechischen Vertenten. Auch Targ. Jon. faßt יעופף als einen Relativsatz: דטיים (anders Onkelos). — Indessen ist nach dem einfachen Sinne שָׁרַץ nicht dasselbe wie הוצא. Nur letzteres (1,24) heißt hervorbringen, während ישרצו המים (1,19) nur bedeutet: Das Wasser wimmle, d. h. die Tiere sollen im Wasser in Fülle sich regen. ועוף יעופף וגו׳ sagt weiter, die Vögel sollen in der Luft einherfliegen. Vom Stoffe, aus dem die Wassertiere sowohl als die Vögel erschaffen worden sind, wird hier nichts ausgesagt. Es wird bloß erzählt, daß, entsprechend der Schöpfung des 2. Tages, an welchem der Luftraum entstand und die unteren Gewässer von den oberen geschieden wurden, am 5. Tage das Wasser und die Luft von lebenden Wesen bevölkert worden sind, wie ja überhaupt die Schöpfungen der drei letzten Tage der Ordnung nach, den Schöpfungen der drei ersten Tage entsprechen, was bereits von vielen Kommentaren bemerkt wird.

Die Bedeutung der Gutachtenliteratur für die jüdische Geschichte.

Von Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim.

Die Quellen, aus welchen die historische Wissenschaft ihre Angaben schöpft, die Bausteine, welche sie zusammenträgt, um uns eine Anschauung zu geben von den Verhältnissen früherer Zeiten, von dem Leben und Sterben der Nationen und von ihrer Bedeutung für die Gesamtentwicklung der Menschheit, sind von verschiedener Art. Denkmäler, die aus früheren Epochen erhalten sind, Inschriften mit halbverwitterten Schriftzeichen, Annalen und Chroniken, in welchen die Zeitgenossen die ihnen wichtig erscheinenden Begebenheiten verzeichneten, für die kulturell fortgeschritteneren Zeiten auch zeitgenössische Geschichtsdarstellungen, sie bilden das Material, aus welchem der Forscher mit prüfendem Blick und mit ordnendem Geist das Gemälde entwirft, das uns eine Vorstellung geben soll von dem früheren Leben eines Volkes. Aber neben diesen unmittelbaren Quellen gibt es auch solche, die uns auf indirektem Wege von früheren Zuständen Kunde geben und die oft noch reichlicher fließen. Dazu gehören besonders die Erzeugnisse der Volkspoesie, die für den Historiker von unschätzbarem Werte sind. „Um von einer Nation zu urteilen, sagt Herder, muß man in ihre Zeit, ihr Land, ihren Kreis der Denkart und Empfindung treten; sehen, wie sie lebt, wie sie erzogen wird, was für Gegenstände sie sieht, was für Dinge sie mit Leidenschaft liebt, wie ihre Luft, ihr Himmel, der Bau ihrer Organe, ihr Tanz, ihre Musik sei.“ Um aber alles dies kennen zu lernen, um ein Spiegelbild zu erhalten von ihrem Innenleben, von ihren Sitten und Gebräuchen, dazu bedarf es des Eindringens in die poetische Literatur namentlich der Kindheit des Volkes. Diese Literatur hat vor den eigentlichen Geschichtsquellen auch den Vorzug, daß sie ohne Tendenz, also zuverlässig ist, und daß sie oft auch von Zeiten Kenntnis gibt, in welche die historischen Urkunden nicht hinaufreichen.

Diese Quellen kommen natürlich alle mehr oder weniger auch für die jüdische Geschichte in Betracht; nur tritt hier noch eine wichtige Quelle hinzu, die manchmal über Perioden Licht verbreitet, welche ohne sie ganz in Dunkel gehüllt wären. Das Leben des jüdischen Volkes war von Anfang an mit seiner Lehre aufs engste verknüpft, die Geschichte unseres Volkes ist zugleich auch die Geschichte seiner Lehre, und mit gutem Grunde hat man Israel den Beinamen עם הספר gegeben. Besonders seit der Zerstörung des Tempels und der Vernichtung der staatlichen Selbständigkeit war ja die Lehre der einzige Zusammenhalt, war sie der unsichtbare Mittelpunkt, das geistige Band, welches die zersprengten Glieder des Volksorganismus zusammenfaßte, und das hehre Ideal, für welches unsere Väter lebten und starben. Sollte in dieser Lehre sich nicht ebenfalls irgendwie das Leben des Volkes abspiegeln? Freilich nicht in ihrer Entwicklung; denn von einer Entwicklung im eigentlichen Sinne kann ja bei der Thora nicht die Rede sein. Die Thora ist nicht aus dem Volke heraus entstanden, sondern sie ist von außen hineingetragen, ist dem Volke als etwas Fremdes gegeben worden, und das Volk mußte sich zu der Lehre entwickeln, mußte seine Anschauungen und seine Lebensordnung nach den in der Lehre niedergelegten Gedanken und Idealen formen und gestalten. Aber in der Art, wie sich das Volk zu der Lehre entwickelte, wie es die Lehre, die unveränderliche, auf das Leben anwandte und das Leben nach ihr zu gestalten suchte, darin sind doch wohl auch die äußeren Geschicke dieses Volkes zu erkennen, und das geschichtliche Dokument dafür bildet die schier unübersehbare Gutachtenliteratur, die deshalb eine Geschichtsquelle von hohem Werte darstellt.

Die Responsenliteratur ist eine Erscheinung, die sich aus dem Begriff der Autorität des Gesetzes, wie ihn das Judentum auffaßt, mit Notwendigkeit ergibt. Als Grundlage des staatlichen und religiösen Lebens wurde die Lehre dem Volke gegeben, und zwar als schriftliche und mündliche Lehre. Aber das Gesetz kann unmöglich auf alle Erscheinungen des Lebens eingehen, und am wenigsten kann dies ein Gesetz, das für Jahr-

tausende hinaus für ein Volk richtunggebend sein soll. Denn das Leben mit seinen mannigfaltigen Verhältnissen schafft immer neue Probleme, und für die Lösung derselben können in der Lehre nur die Grundsätze niedergelegt werden. Schon in der Thora selbst finden wir, daß im Anschluß an eine Anfrage ein Rechtsfall, der noch nicht vorgesehen war, zur Entscheidung gebracht wird. Es handelt sich um das Erbrecht. Das gelobte Land sollte an die männlichen Nachkommen der Israeliten verteilt werden, die aus Ägypten gezogen waren. Wie aber sollte es sein, wenn keine männlichen Nachkommen, sondern nur Töchter vorhanden waren? Sollten sie leer ausgehen? Die Töchter Zelaphchads, deren Vater, ohne Söhne zu hinterlassen, gestorben war, wandten sich mit dieser Anfrage an Mose, und auf ihre Frage hin wird entschieden, daß in solchem Falle die Töchter erbberechtigt sind. Für künftige Zeiten war durch die Institution des großen Synhedrion, das im Tempel in Jerusalem seinen Sitz hatte, eine Instanz geschaffen worden, die alle neu auftretenden Streitfragen und Probleme nach den Grundsätzen der Thora zu entscheiden hatte. (S. 5. B. M. 17,8 ff.). Damit war für die Zeit, solange der Tempel bestand, ein Mittelpunkt vorhanden, war auf eine Autorität hingewiesen. welche die Überlieferung zu wahren und auf das Leben anzuwenden hatte. Und auch als mit der Zerstörung des Tempels dieser Mittelpunkt aufgehört hatte, galt das von R. Jochanan ben Sakkai in Jabneh errichtete Synhedrion, wo die hervorragendsten Gelehrten vereinigt waren, als Instanz für die Gesetzesentscheidung, und Stellen aus der Mischnah weisen uns darauf hin, daß man in schwierigen Fällen sich dorthin um Rat wandte. Überhaupt blieb noch lange Palästina, wo allein die Autorisierung der Gelehrten durch die Semicha, die symbolische Handlung des Handauflegens, stattfand, die Stätte, von der Belehrung ausging für ganz Israel. Nach und nach rückte aber der Schwerpunkt des Thorastudiums nach Babylonien; in mehrhundertjähriger Geistesarbeit entstand dort das Riesenwerk des babylonischen Talmud, die Lehrhäuser in Sura und Pumbeditha waren die Sammelpunkte, wo Scharen von Schülern

zusammenströmten und wo die schwierigsten Probleme besprochen wurden, und sie blieben es auch zu den Zeiten der Saboräer und Gaonen. Die Periode der Gaonen rechnet man etwa vom 7. bis ins 11. Jahrhundert, und von ihnen besitzen wir Sammlungen der zahlreichen Gutachten, welche sie auf die von allen Weltgegenden einlaufenden religiösen Anfragen nach den Grundsätzen der Bibel und des Talmud erteilten. Mit der zunehmenden Ausbreitung des Gesetzesstudiums in den verschiedenen Ländern traten aber auch anderwärts hervorragende Gesetzeslehrer auf, die vermöge ihrer umfassenden Gelehrsamkeit allgemein als Autoritäten anerkannt wurden und an die man sich in strittigen und schwierigen Fällen um Auskunft wandte. Dabei bemerken wir aber auch immer die Erscheinung, daß einzelne besonders berühmte Autoritäten aus den entlegensten Gegenden Anfragen erhalten. Denn dieses ganze System der religiösen Anfragen beruht ja, wie gesagt, auf dem Prinzip der unbedingten Autorität des Gesetzes. Wenn man sicb in den einzelnen Ländern den Verhältnissen anbequemt und nur, soweit die Verhältnisse es gestatteten, die Lehre beobachtet hätte, dann wären diese Anfragen überflüssig gewesen. Und wenn es sich nur darum gehandelt hätte, die Lehre dem Leben anzupassen, dann wären dazu die im Lande ansässigen, mit den Verhältnissen vertrauten Gelehrten, auch wenn ihre Gesetzeskunde nicht so umfassend war, doch mehr befähigt gewesen als irgend ein in einem entfernten Lande wirkender Gelehrter; aber das Bestreben war eben, das Leben der Lehre anzupassen.

Die Bedeutung der Gutachtenliteratur für die jüdische Geschichte äußert sich nun nach zwei Richtungen. In erster Linie sind es zwei Gutachten, denen wir die ganze Kontinuität der jüdischen Geschichte verdanken und ohne die sie klaffende Lücken aufweisen würde: Das ist das Sendschreiben des Gaon R. Scherira und ein Gutachten des R. Salomo Luria. R. Scherira stand als Gaon von 967—997 an der Spitze des Lehrhauses in Pumbedita. Eine hervorragende Autorität auf dem Gebiet des Talmud, erhielt er zahlreiche Anfragen aus weiter

Ferne. Auf eine die talmudische Überlieferung betreffende Anfrage beleuchtet er nun in seiner Antwort das Wesen der Tradition und gibt einen Überblick über die talmudische und nachtalmudische Zeit. Dabei werden nicht nur die literarischen, sondern auch die allgemeinen Zeitverhältnisse, die Verfolgungen und Bedrückungen, welche ja auch auf das Gesetzesstudium nicht ohne Einfluß bleiben konnten, berührt. Es folgt dann auch die Reihe der Gaonen, wobei die verschiedenen Anordnungen, die sie getroffen haben, erwähnt werden, und auch die inneren Streitigkeiten, welche in jenen Zeiten Parteiungen und Wirren verursachten, werden nicht verschwiegen. — Dieses Gutachten des Gaon R. Scherira nun ist die einzige Quelle für einen wichtigen Teil der jüdischen Geschichte, für die ganze talmudische, nachtalmudische und gaonäische Zeit. Diesen Wegweiser durch die ganze saboräische und gaonäische Epoche verdanken wir also einem Manne, der, wie man manchmal nicht ohne eine gewisse Geringschätzung zu sagen pflegt, nichts weiter war als ein Talmudist. Dabei sind die Angaben in diesem Sendschreiben, wie immer mehr erkannt wird, von unbedingter Zuverlässigkeit. R. Scherira hat offenbar aus alten zeitgenössischen Aufzeichnungen geschöpft, und seine peinliche Gewissenhaftigkeit ist durch die neuesten Forschungen Isaak Halevis noch mehr ins rechte Licht gestellt worden.

Das zweite Gutachten, das für die jüdische Geschichte von hoher Bedeutung ist, stammt von R. Salomo Luria, einem polnischen Rabbiner aus dem 16. Jahrhundert. Auch hier bemerken wir wieder dieselbe Erscheinung: ein Mann, der „nur Talmudist“ ist, gibt uns den Wegweiser durch einen großen Teil der jüdischen Geschichte. R. Salomo Luria, der an verschiedenen Orten Polens wirkte, war ein origineller und selbständiger Geist, der auch in jener Zeit, die an talmudischen Autoritäten nicht arm war, eine hervorragende Stelle einnahm. Sein historisches Gutachten, das ebenfalls eine Anfrage bezüglich der Tradition beantwortet, knüpft an R. Hai, den Sohn des Gaon R. Scherira, an; er erwähnt dann die Gelehrten der nordfranzösischen und deutschen Schule, wie Raschi und Rab-

benu Tam, und führt die Reihe fort bis auf seinen eigenen Lehrer. R. Salomo Lurja beginnt also da, wo R. Scherira abgeschlossen hatte, und seine Darstellung erstreckt sich bis auf seine Zeit. Freilich trägt das ganze Responsum nur einen chronikartigen Charakter, meistens werden sogar nur die Namen angeführt. Aber nichtsdestoweniger sichert es uns die Kontinuität der Geschichte, es bietet uns den Ariadnefaden, ohne den wir uns in dem Labyrinth der Namen und Daten nicht zurechtfinden könnten; und darin liegt seine hohe Bedeutung. So verdanken wir also zwei in religionsgesetzlichem Interesse gestellten Anfragen die Aufklärung über wesentliche Partien der jüdischen Geschichte. (Schluß folgt.)

Zur Bedeutung von שִׁלֵּם „bezahlen“.

Von Distriktsrabbiner Dr. J. Wohlgemuth, Kitzingen.

In den älteren Auflagen des Gesenius „Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das A. T.“ (z. B. 6. Aufl. Leipzig 1863) wird die Bedeutung von שִׁלֵּם „bezahlen“ auf die Wurzel שלם, die „unversehrt, voll sein, integrum esse“ heißt, zurückgeführt. שִׁלֵּם als Piel würde demnach in seiner kausativen Funktion den Sinn haben: etwas voll machen, wiedererstatten. In dieser Anwendung würde es sich zwanglos überall dort erklären, wo es sich um die Ersetzung gestohlenen Gutes, eines angerichteten Schadens handelt, z. B. Exod. 21,36: „Erstatten soll er einen Ochsen an Stelle des Ochsen usw.“ Von hier aus wäre dann leicht die Gedankenbrücke zu der erweiterten Verwendung von שִׁלֵּם im allgemeinen Sinne von „bezahlen“ zu schlagen, da es sich bei jeder Bezahlung letzten Endes um die Ersetzung einer Vermögensminderung, die durch Hergabe eines Darlehens, eines Verkaufsobjektes oder dgl. entstanden ist, handelt.

Allein in der 15. Auflage des Gesenius (Leipz. 1910) findet sich s. v. שלם die Bemerkung: „Die Bedeutung erstatten, be-

zahlen beruht nach Zimmern vielleicht auf Entlehnung aus dem Assyrischen." Es scheint also die oben entwickelte Bedeutungsableitung von שִׁלֵּם nicht mehr als befriedigend erachtet zu werden. Aber selbst wenn der obige Gedankengang nicht als ausreichende Erklärung anerkannt wird, so brauchen wir m. E. doch nicht mit Zimmern zu der Hypothese einer Beeinflussung des Hebräischen durch das Assyrische unsere Zuflucht zu nehmen. Denn wir können noch einen anderen Weg beschreiten. Es sei daher gestattet, eine neue Erklärung für die Bedeutung von שִׁלֵּם = „bezahlen" zu bieten.

שִׁלֵּם ist das dem Substantiv שָׁלוֹם „Friede" entsprechende Verbum und bedeutet „befriedigen". „Bezahlen" heißt ja nichts anderes als eine vermögensrechtliche Forderung befriedigen. Der Ausdruck „eine Forderung befriedigen" ist aber eine Metapher, da man eigentlich nur Personen, nicht aber Forderungen befriedigen kann. In gleicher Weise kann man daher in metaphorischer Wendung auch sagen: eine Summe Geldes befriedigen, d. h. bezahlen.

Dieser naheliegenden Bedeutungsentwickelung entspricht auch die analoge Ableitung des Vulgärlateinischen und des Französischen. Im Vulgärlatein heißt bezahlen pacare = befriedigen, ein Wort, das mit pax „Friede" zusammenhängt und in lautgesetzlicher Entwickelung das französische payer = „befriedigen, bezahlen" ergibt.

Diese Erklärung, die „befriedigen" als die eigentliche Grundbedeutung von שִׁלֵּם feststellt, beleuchtet zugleich in interessanter Weise die innere Verwandtschaft des synonymen hebräischen Ausdruckes für bezahlen הרצה (Hifil von רצה) mit שִׁלֵּם. Denn רצה im Kal heißt „befriedigt sein", somit auch „bezahlt erhalten", wenn wir die Identität von „befriedigen" und „bezahlen" zugrunde legen. So bedeutet in Lev. 26,34 תִּרְצֶה „Das Land wird seine (nicht gefeierten) Ruhejahre bezahlt erhalten" und im selben Kapitel Vers 41 und 43 יִרְצוּ „sie werden ihre Sünde bezahlt erhalten", ebenso der Nifal נרצה „bezahlt werden" (Jes. 40,2).[1] Wenn aber der Kal „befriedigt sein" be-

[1]) Vgl. auch Hoffmann, Leviticus zu Kap. 26,34.

deutet, so heißt der Hifil entsprechend seiner kausativen Eigenschaft „befriedigt machen, befriedigen = bezahlen“, vgl. Lev. 26,34 וְהִרְצָת „Das Land wird seine Ruhejahre bezahlen.“

Aus dieser Verwendung des Hifils הרצה im Sinne von „bezahlen“ leitet sich ganz zwanglos das talmudische אסור להרצות מעות: „es ist verboten, beim Scheine des Chanukkahlichtes Geld aufzuzählen“ (Sabb. 22a) ab, ebenso auch הרצה דברים „erzählen, vortragen“ und הרצאה „Vortrag“ (Chagigah 14b).

Wir brauchen also nicht zu dem oben erwähnten Versuche Zimmerns zu greifen und die Wurzel der Bedeutung von שָׁלֵם im assyrischen Sprachbereiche zu suchen. Wir sind auch nicht genötigt, mit Gesenius (s. v. רצה) zwei völlig getrennte. jedes inneren Gedankenzusammenhanges entbehrende Bedeutungen für רצה „befriedigt sein“ und רצה Hifil = „bezahlen“ anzusetzen. Denn durch die gemeinsame Grundbedeutung von שָׁלֵם und הרצה = befriedigen und ihre gleiche Anwendung im Sinne von „bezahlen“, sowie durch das Beispiel des Vulgärlateinischen und Französischen ist es außer Zweifel gestellt, daß sich der Begriff „bezahlen“ aus dem Begriffe „befriedigen“ ohne Schwierigkeiten herleitet. Ferner bedarf die Angabe von Gesenius, daß der Hifil הרצה „bezahlt erhalten“ und der Kal רצה „bezahlen“ bedeute, der Berichtigung. Es verhält sich nämlich in Wirklichkeit, wie aus unseren Ausführungen ersichtlich, gerade umgekehrt.

Diese sprachliche Untersuchung illustriert gleichzeitig an einem Beispiele, wie die Ausdrucksweise der modernen Sprachen vom Sprachgeiste unserer Bibel Befruchtungen empfangen hat, da das Französische in Anlehnung an das Hebräische „bezahlen“ durch „befriedigen“ wiedergibt.

Das „Kainszeichen“.

Versuch einer Erklärung zu Gen. 4,15

von Rabb. Dr. Bähr, Prenzlau.

„Es steht ihm an der Stirn geschrieben,
Daß er nicht mag eine Seele lieben.“
(Göthe, Faust I.)

Aus unserm biblischen Sprachschatz hat das „Kainszeichen“ seinen Weg in die deutsche Literatur gefunden und hat sich selbst in unserer Umgangssprache Heimatsrecht erworben. Sein Ursprung geht auf die Stelle Genesis 4,15b zurück: „Gott setzte dem Kain ein Zeichen, damit keiner ihn erschlage, der ihn treffe.“ Welcher Art dieses Zeichen war, ist in der biblischen Erzählung nicht gesagt; um so mannigfaltiger sind darüber die Meinungen unserer Bibelerklärer. Man hat die Wahl, an ein Zeichen zu denken, das der Person Kains selber anhaftete, etwa ein Buchstaben des Gottesnamens (Raschi nach Targ. Jon.), schreckenerregendes Aussehen (R. Nechemia in Ber. rab.), Horn auf der Stirn (Abba Jose ibid.), oder auch an äußere Zeichen, die ihn vor Tötung schützen sollten, wie Aufleuchten des Sonnenballs (R. Jehuda in Ber. rabba), Begleitung eines Hundes (Ramban), Aufstellung einer Warnungstafel mit der Inschrift: לכן כל הורג קין וגו'. Für keine dieser Deutungen bietet das Schriftwort selbst einen Anhalt, und es fragt sich, ob nicht der Zusammenhang der Erzählung selbst eine Aufklärung gibt über das Zeichen, das dem im Text angegebenen Zweck Rechnung trägt, Kain gegen Mörderhand zu schützen. Wenn im folgenden versucht wird, eine Deutung zu geben, die von allen bisherigen abweicht, so ist sie aus dem Bestreben hervorgegangen, die Schrift aus der Schrift zu erklären und nichts in sie hineinzutragen, das nicht im Schriftwort selber begründet ist. So darf von vornherein unsere Deutung wenigstens den einen Vorzug für sich in Anspruch nehmen, aus dem Zusammenhang der Erzählung selbst wie aus den Anschauungen geschöpft zu sein, die uns aus anderweitig gebotenen religiösen Vorstellungen und Bestimmungen bekannt sind.

Der Verlauf der Erzählung 11—16 läßt schließlich eine Bestrafung Kains eintreten, die den in der späteren sinaitischen Gesetzgebung über unbeabsichtigten Mord erlassenen Bestimmungen genau entspricht. Nachdem Kain dazu verurteilt ist, unstät und flüchtig zu sein auf Erden (V. 12), erhebt er Einspruch gegen dieses Gottesurteil (vgl. Sanhedrin 101 b: שלשה באו בעלילה אלו הן קין עשו מנשה) wohlgemerkt aber nicht gegen die verhängte Strafe selbst, sondern gegen die daraus sich ergebende Folge, die in dem göttlichen Urteil nicht ausgesprochen und auch nicht beabsichtigt ist: והיה כל מצאי יהרגני (V. 14) „Daß nun jeder, der ihn trifft, ihn erschlagen werde“. Das meint auch Kain mit den Worten V. 13: גדול עוני מנשוא, daß seine Strafe größer sein werde, als zu tragen Gott ihm auferlegt hat. Es werde bei der ruhelosen Ausstoßung aus dem Menschenkreise, wozu Gott ihn verurteilt hat, nicht bleiben, sondern der Tod durch Mörderhand sei ihm dann gewiß.

Es ist leicht einzusehen, von welchen Voraussetzungen Kain in seiner Beschwerde ausgeht: sie beruht auf den Vorstellungen, die dem Gesetz über unvorsätzlichen Todschlag Num. 35,9—34 und schon früher Exod. 21, 12—14 zugrunde liegen. Nach dem Gesetz der Blutrache liegt den Verwandten des Ermordeten die Pflicht ob, den Mörder zur Verantwortung zu ziehen und für seine Bestrafung zu sorgen. Für unbeabsichtigte Tötung ist aber nur Verbannung als Strafe festgesetzt. Außer sechs Zufluchtsstädten gab es noch 42 Levitenstädte, die dem fahrlässigen Mörder ein Asyl boten und ihn gegen die Rache des גאל הדם schützten. Der Aufenthalt in diesen Städten bis zum Tode des Hohenpriesters war einerseits eine Strafe, insofern der Mörder seinen Aufenthaltsort nicht beliebig wählen konnte, andererseits diente er ihm als Schutz gegen den Bluträcher. Ein Verlassen des ihm zugewiesenen Bezirkes überantwortete den Mörder der Rache des גאל הדם, der zunächst wohl ein Verwandter war, dessen Amt aber in Ermangelung eines Anverwandten von jedem andern übernommen werden konnte. (Mackoth 11b: רשות ביד גאל הדם וכל אדם אין חייבין עליו).

Das ist es nun, was Kain befürchtet, daß er, unstät und

flüchtig, der Rache des גאל הדם zum Opfer falle, mag man dabei an Adam und Eva oder deren Nachkommen denken. Das geht aber über das hinaus, was das Gottesurteil über Kain verhängt hat und Gott selber nicht will. Die Beschwerde Kains wird als berechtigt anerkannt (V. 15 לָכֵן), und Gottes Fürsorge muß Anstalten treffen, um Kain gegen diese nicht gewollte Konsequenz zu schützen. Das geschieht nun in derselben Weise, wie das Gesetz Num. 35,9 ff. den absichtslosen Mörder vor der Rache des גאל הדם schützt und ihm in der עיר מקלט ein Asyl bietet, das auch der גאל הדם respektiren muß. Indem nämlich Gott die ursprünglich verhängte Doppelstrafe, unstät und flüchtig zu sein, umwandelt, die Unrast (נע) aufhebt und nur die Verbannung (נוד) bestehen läßt, erfährt Kain dieselbe Wohltat, die das spätere Gesetz dem fahrlässigen Mörder angedeihen läßt: V. 16 וישב בארץ נוד Kain kann sich im Lande der Verbannung niederlassen, wohl getrennt von den übrigen Menschen, aber geschützt gegen ihre etwaigen Anschläge auf sein Leben.

Diesen Zusammenhang der Erzählung bestätigt auch die talmudische Auffassung ר' נחמיה אמר לא כדינו של רוצחנים דינו של קין קין הרג ולא היה לו ממי ללמוד. R. Nechemia sagt: Kain ist darum nicht als Mörder zu beurteilen, weil er als erster, der jemals getötet, über das Verwerfliche seines Tuns noch keine Einsicht haben konnte. In der Umwandlung der ursprünglich verhängten Strafe erblickt auch Midr. Tanchuma (ed. Buber S. 19) das Endresultat unserer Erzählung: חייך שאני מבטל גזירה שנא' ויצא קין מלפני ה' וישב בארץ נוד. Der Sinn dieser Tanchuma-Stelle wird uns erst durch die Pesikta klar (ibid. von Buber angeführt): וכיון שעשה תשובה נמנעה ממנו חצי גזירה ומנין שנמנעה ממנו חצי גזירה ויצא קין מלפני ה' וישב בארץ נוד קדמת עדן בארץ נע ונד אין כתיב כאן אלא בארץ נוד, d. h. „Da Kain keine Buße getan, hat Gott ihm die Hälfte der Strafe erlassen, wie es heißt: Kain ging fort und ließ sich im Lande Nod nieder. Zuerst zu נע ונד, zur Unrast und Verbannung verurteilt, kann er sich schließlich im Lande der Verbannung niederlassen — die Unrast ist ihm erlassen.

Entspricht diese Darstellung dem inneren Gedankengang der biblischen Erzählung — und bei unbefangenem Lesen kann ein anderer kaum in Frage kommen — so vermißt man doch darin gerade die Angabe, auf die es am meisten ankommt: daß Gott nämlich das erste Urteil umgewandelt und gemildert habe. Daher findet denn auch die Kritik einen klaffenden Widerspruch zwischen V. 17 und V. 12 (Kain als Stadtgründer und Kain als unstäter Flüchtling), sowie zwischen 16b und den Sätzen 11—16a, so daß sie entweder zur Quellenscheidung ihre Zuflucht nimmt oder בארץ נוד als eine Korrektur aus ארץ נע ונד betrachtet.

Ganz zu Unrecht — denn der angebliche Kontrast zwischen Anfang und Ende der Erzählung ist beabsichtigt und der ganze Dialog zwischen Gott und Kain V. 11—16 hat den Sinn, die Aufhebung des ursprünglichen Urteils und seine Umwandlung in die Strafe der Verbannung verständlich zu machen und zu motivieren. Der Standpunkt der ganzen Erzählung liegt in den Worten: וישם ה׳ לקין אות וכו׳ — und ich trage daher kein Bedenken, darin das neue Gottesurteil über Kain zu erblicken und zu übersetzen: „Gott bestimmte für Kain eine Gegend als Wohnsitz, damit keiner ihn erschlage, der ihn treffe.“ Damit wird das Urteil über Kain analog dem, was das Gesetz über unbeabsichtigten Todschlag bestimmt wie auch seine Motivierung dem entspricht, womit das Gesetz Deut. 19,6 in den Worten: ולו אין משפט מות den Schutz des unabsichtlichen Mörders begründet hat. —

Das Überraschende, das man auf den ersten Blick in dieser Auffassung finden dürfte, entspringt dem Umstand, daß die Bedeutung von אות als Gegend und Ortsbestimmung nicht zu belegen ist, und dieses Wort vielmehr immer in dem Sinne eines geistigen oder religiösen Symbols auftritt. Wie aber die sinnliche Bedeutung eines Wortes gegenüber der geistigen und sittlich-religiösen Anwendung die ursprüngliche ist, so muß auch אות auf eine sinnliche Grundbedeutung zurückzuführen sein, wenn diese auch nicht mehr aus dem biblischen Sprachschatz nachzuweisen wäre. Das ist aber m. E. wohl der Fall.

In seinem Kommentar zu Gen. 1,14 macht Samson Raphael Hirsch darauf aufmerksam, daß אותות und מועדים die Orientierung in Raum und Zeit auf Erden bedeuten. אותות sind an dieser Stelle die Himmelsgegenden, die an der Stellung der Gestirne erkannt werden. Für das Altertum waren die Himmelsleuchten das einzige Mittel, um sich auf Erden zu orientieren, nach ihrem Stande richtete sich der Schiffer, der das Meer befuhr. So gibt denn Gen. 1,14 den schönen, passenden Sinn, daß die Himmelslichter zu Ortsbestimmungen, wie zur Bestimmung der Jahreszeiten, der Tage und der Jahre dienen sollten. Wie hier אותות im räumlichen Sinne erscheint, so dürfte es ebenso in Numeri 2,1 zu fassen sein: איש על דגלו באותת לבית אבות. Es handelt sich darum, den einzelnen Israeliten ihren Standort bei der Lagerordnung anzuweisen, und es wird ihnen gesagt, daß sie innerhalb der Fähnlein באתת in den Stellungen verbleiben sollen, die für die einzelnen Geschlechter abgesteckt sind. Jede Fahne vereinigte unter sich drei israelitische Stämme, deren Lagerordnung genau festgelegt war; innerhalb des Stammes war aber auch den Stammgeschlechtern die Stellung genau anzuweisen, so daß jeder Israelit wußte, wo er seinen Platz einzunehmen hatte. „Jeder bei seiner Fahne, in den Grenzen, die seinem Stammgeschlecht zugewiesen sind." — Ich lasse es dahingestellt, ob nicht auch Ps. 74,4 שמו אותתם אתות die feindlichen Grenzmarken gemeint sind, wodurch israelitisches Gebiet in das Gebiet des Feindes einbezogen worden ist, so daß die Grenzmarken Israels nicht mehr sichtbar sind (74,9: אתותינו לא ראינו).

Die Bedeutung des Wortes אות im räumlichen Sinne tritt noch eklatanter hervor, wenn man auf seinen Verbalstamm zurückgeht, und man sieht, wie das Verbum אָוָה oder אָוַת nichts anderes bedeutet als: eine Grenze festsetzen, als Grenzmarke bestimmen. So in Numeri 34,10: והתאויתם לכם und an derselben Stelle V. 7 und 8: תתאו לכם von einem Stamme תאה, der nur als Metathese des Stammes אות anzusehen ist. Von diesen Stämmen ist die Form תאות גבעות עול „die Reichweite, die Grenze ewiger Hügel", sowie auch das bei Ezechiel

häufig auftretende קָא „Zimmer, Gemach, Kammer", als Derivate zu betrachten. Die Bedeutung des Wortes אות als abgegrenzte Gegend darf demnach auch sprachlich als gesichert gelten. Nach Inhalt und Form der Erzählung Gen. 4,11—16 ist man daher berechtigt, die entscheidende Stelle V. 15: וישם ה' לקין אות dahin zu verstehen, daß Gott unter Abänderung seines ersten Urteils (V. 12) dem Kain einen abgegrenzten Bezirk als Zufluchtsort angewiesen hat, wo er vor der Verfolgung des גאל הדם gesichert war. Die Analogie dieses Urteils mit dem Gesetz über unbeabsichtigten Mord tritt sogar in den sprachlichen Ausdrücken zutage; וישם ה' לקין אות ist korrelat der Bestimmung Ex. 21,13: ושמתי לך מקום und ebenso: וישב בארץ נוד entsprechend dem Gesetz Num. 35,25: וישב בה עד מות הכהן הגדול. Sehr passend wird die dem Kain zugewiesene Gegend als ארץ נוד „Land der Verbannung" bezeichnet: Fern von den übrigen Menschen hat er doch durch göttliche Fürsorge einen Ort der Ruhe, eine neue Heimat gefunden.

IIIIIIIIIIIIIIIIIIII

Moral als Politik.

Von Dr. Joseph Carlebach, Berlin.

Als Babylons Heere Jerusalem mit Vernichtung bedrohten, schickte Judas König zum Propheten Jirmijahu, welche Maßnahmen das drohende Verderben abwehren könnten „Laßt alle eure jüdischen Hörigen frei!", war des Propheten Antwort, und mit feierlichem Schwur wurde dieser Bescheid zum Gesetz erhoben. Aber der Schwur wird gebrochen, wieder Juden als Sklaven angeworben. Da ergeht in furchtbarer Strenge des Propheten Strafdrohung. „Ihr solltet Freiheit im Lande verkünden, jetzt mache ich euch vogelfrei, gebe dem Schwert und dem Feuer euch und die heilige Stadt preis." (Jirm. 34)

Um diese prophetische Antwort ins rechte Licht zu rücken, macht Lazarus folgende feinsinnige Bemerkung, die heute in Erinnerung gerufen sein mag. Man redet von „politischer

Moral“, d. h. es gilt die Ansicht: die Ethik, die den einzelnen bindet, hat im Völkerleben keine Berechtigung; in der Politik gilt nur der krasse Egoismus. Selbstverständlich teilt die von der Idee des weltbeherrschenden und allenkenden Gottes erfüllte Prophetie diese Anschauung nicht. Das Judentum kann nur eine „moralische Politik“ gutheißen, nur die Führung der Völker im Rahmen und in den Grenzen der Gesetze von Recht und Billigkeit. Aber nicht genug damit: der Prophet verlangt noch mehr, er will — Moral als Politik. „Willst du Jerusalem retten, so schaffe den Unterdrückten Freiheit und Recht“, das ist die einzige Abwehrmaßregel, das bedrohte Land zu retten. Aber indem die kurzsichtige Herrscherkaste diese Warnung in den Wind schlug, hat sie die moralische Grundlage des Staates erschüttert und sich damit nach des Propheten Meinung selbst dem Schwert des räuberischen Babyloniers preisgegeben, dem auch Gewalt vor Recht ging.

Noch vor kurzem hätten wir in unserer nüchternen Zeit für diese weltfremde, naive Prophetenweisheit nur ein Achselzucken übrig gehabt. Die uns alle bewegenden Kriegsereignisse, die den Frieden der Kulturwelt so jäh unterbrochen haben, bieten jedoch eine wundervolle Bestätigung, daß diese Prophetenworte ewig wahr bleiben und tatsächlich den Ablauf des historischen Geschehens, den Pragmatismus der Völkerschicksale bestimmen. Stehen wir nicht einer Übermacht gegenüber, die uns zermalmen müßte? Was ist schuld, daß Rußland und nicht minder England wie Zerrbilder von Kolossen mit tönernem Fuße dastehen? Die leitenden Männer beider Staaten hatten den Begriff der politischen Moral bis zu Ende gedacht und durchgeführt. Mit knirschenden Zähnen und blutendem Herzen sahen wir zu, wie Rußland seine brutalen Prinzipien unter Verletzung allen Menschenrechtes verwirklichte und dabei mehr und mehr zu erstarken schien, wie andererseits England durch Mißachtung aller Völkerrechte und Ausnutzung der Schwäche andrer Staaten zur Weltherrschaft gelangte. Was nimmt heute den ersten Großmächten der Erde ihre Stoßkraft?

Deutschland ist stärker, aber nicht nur, weil es eine moralische Politik, sondern weil — im ganzen und großen — es Moral als Politik geübt hatte. Kein Staat kann sich ihm vergleichen an solcher Arbeitsfreudigkeit, Ordnung, Beamtentreue, Gewissenhaftigkeit, Pflichtbewußtsein, Fehlen der Korruption, Gesundheit der Lebensführung, in dem Bestreben die sozialen Gegensätze auszugleichen und jedem Bürger ein würdiges Dasein zu ermöglichen. Und wäre Deutschland solcher Politik noch treuer gefolgt, hätte es seiner Verfassung noch strengere Gültigkeit verschafft, hätte nicht den Antisemitismus, die Bevorrechtung des Adels u. a. m. geduldet, gleiches Recht für Alle als höchsten Gesichtspunkt gelten lassen, es wäre heute noch viel stärker und unüberwindlicher. Das Bestreben, in dieser Zeit jeden Fehler früherer Epochen wieder gut zu machen, es zeigt deutlich, daß man sich voll bewußt ist: Moralität als Grundlage der Politik ist die höchste Stärke der Völker.

Der Gedankengang läßt sich vollkommen durchführen. Daß Serbien an der unmoralischen Politik zusammenbricht, daß Frankreich, weil es die Idee der Rache als leitenden Staatsgedanken erwählt hatte, verarmt ist und jetzt sich zugrunde richtet, daß Belgien mit seinem Doppelspiel sein Ende heraufbeschworen hat, alles das liegt klar vor aller Augen. Aber jeder erkennt auch, wie Englands Politik Schiffbruch leidet, wie es den Zweck seiner Intriguen und kalten Selbstsucht nicht erreicht. Im Gegenteil: mag der Krieg für England ausgehen wie er will, das ist offenbar: es muß selbst noch einmal dafür büßen, daß es den Völkern des fernen Ostens das Schwert des Verbrechens in die Hand gedrückt hat, das sich einmal gegen es selbst kehren muß.

Aber ich gehe noch weiter: Das Blut der Progrome, die Rechtsbeugung der Beilisprozesse, die Unterdrückung der Polen und Finnen, die Demoralisation des ganzen öffentlichen Lebens im Zarenlande, alles dies rächt sich nicht nur an Rußland. Dieselben Horden, die dem Reiche der Romanow das ewige Kainsmal aufgeprägt haben, ergießen sich jetzt über Ostpreußen

und Galizien, und am eigenen Leibe haben die Deutschen und Österreicher die Entartung des Nachbarlandes zu verspüren. Hätte früher irgend jemand gesagt: um des unschuldigen Blutes von Kischinew und Homeln, um der Mißachtung der Autonomie von Finnland hätte Deutschland das Schwert ziehen oder wenigstens intervenieren müssen, weil Moral die Politik zu bestimmen hat, weil auch die Völker nicht gleichgültig beim Blute des Nächsten stehen durften[1]), wir hätten ihm kaum das Ohr geliehen. Und doch ist es wahr! Weil Rußland nicht Freiheit und Recht in seinen Grenzen verkündet hat, so zeichnet sich jetzt die Blutspur der Barbarei nicht nur in den Provinzen Rußlands, sondern auch in den blühenden Gefilden Deutschlands, so haben, nach des Propheten Wort, alle, die es zuließen, ihr Land vogelfrei gemacht; haben die Mißachtung der Moral, die sie nicht rächen wollten, durch eigenen Schaden zu beklagen.

So klingt dem denkenden Juden aus dem erschütternden Schauspiel der Gegenwart die prophetische Geschichtsbetrachtung entgegen. Möge es wahr werden: „daß die Bäume des Waldes jubeln und das Meer und was es füllt, frohlockt vor dem Ewigen, wenn er kommt, ja kommt die Welt zu richten, er richtet die Welt nach Gerechtigkeit und die Völker nach ihrer Sittlichkeit.“

---

[1]) Vergl. ואל תעמוד על הפרק וגו' Obadjah 1,14.

Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Jacob Barth זצ"ל.

Unseren Lesern ist durch die Tagespresse und die jüdischen Zeitungen bereits die Kunde zugegangen von dem schweren Verlust, den das thoratreue Judentum erlitten. Die Würdigung einer für Lehre und Leben im Judentum so bedeutsamen Persönlichkeit, wie es Jacob Barth זצ"ל gewesen, ihrer wissenschaftlichen Grösse, ihres durch die ihr innewohnende Prinzipientreue und Charakterstärke unermesslichen Einflusses auf Freunde und Feinde unserer engeren Religionsgemeinschaft, ihrer vorbildlichen Wirksamkeit im Kreise der Mitstrebenden und Jünger, — können wir unter dem unmittelbaren Eindruck des Schlages, der uns getroffen, nicht geben. Auch fürchten wir, in einer Zeit, in der so mannigfaltiges Leid in fast jedes Haus eingezogen, nicht das rechte Verständnis für den Ausdruck der Trauer zu finden, welcher nach unserer Meinung der Grösse dieses Verlustes entspricht. Darum soll sein Lebensbild von uns, die wir ihn mit Stolz zu unseren Mitarbeitern zählen durften, erst dann gegeben werden, wenn Herausgeber und Leser die Ruhe gefunden, es in seinem umfassenden Wesen zu zeichnen und auf sich wirken zu lassen.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

1. Jahrgang. Dezember 1914 Kislew-Tebeth 5674 Heft 12.

Das große Hassen.

Die Bibel ist ein heiliges Buch und die Propheten haben für die Ewigkeit gesprochen. Weil das unsere religiöse Überzeugung ist, weil wir der Meinung sind, daß die Reden unserer gottgesandten Männer wohl Mahnungen und Tröstungen an ihre Zeitgenossen enthalten und darum in erster Reihe aus dem geschichtlichen Hintergrunde erklärt werden müssen, daß sie aber in gleicher Weise Offenbarungen an die Menschheit sind, aus denen eine jede Zeit Belehrung schöpfen muß, darum sehen wir in ihnen die Richtschnur auch für unser jetziges Leben und für jede Lage, in die das Geschick uns verstrickt.

Und weil unsere Bibel auch erfüllt ist von Kriegen und Siegen, weil durch sie Gott dahinschreitet als ein Gott des Eifers und der Vergeltung, weil in ihr gehaßt wird mit vollendetem Hasse[1]), darum können wir, ohne unsere ganze religiöse Vergangenheit Lügen zu strafen, den Empfindungen uns hingeben, die der Weltkrieg in uns auslöst.

Aber es ist ein Maß in den Dingen. Es ist ein so großes Hassen angebrochen, daß dazu vom Standpunkt des Judentums ein kräftiges Wort gesagt werden muß.

Ein eigenartiges Bild bieten hier diejenigen, die unserm überlieferten Glauben von jeher feindlich entgegentraten und den Wert unserer religiösen Ethik herabsetzten: die Monisten

[1]) Ps. 139,22.

und gewisse Vorkämpfer der christlichen Theologie. Wer die Zeitschriften und Zeitungen verfolgt hat, dem kann es nicht entgehen, daß vorwiegend diese Männer, welche die Ethik von der positiven Religion oder zum mindesten von den heiligen Büchern der Juden loslösen wollten, der Kriegspsychose erlagen und alles verbrannten, was sie früher angebetet haben.

Es genügt hier, nur zwei hervorragende zu nennen: den Vorsitzenden des Monistenkongresses Ostwald und den Philosophen Lasson, der seine Vorlesungen zumeist mit theologischem Inhalt erfüllte und vor allem um die Weihnachtszeit nicht müde wurde, mit zündenden Worten uns den Gedanken nahe zu bringen, wie ihn, den früheren Juden, allein der Gedanke an die christliche Liebe erlöst hätte. Und jetzt haben sie es mit ihrem Hassen so weit getrieben, daß offizielle Kundgebungen gegen sie einschreiten mußten.

Wir wollen im Folgenden dem Haß seine Grenze stecken, zu zeigen versuchen, wo er eine sittliche Verirrung und wo er ein Gott wohlgefälliges Empfinden ist. Das ist, wir wissen es wohl, heute eine undankbare Arbeit.

Das Denken der Menschen hat sich völlig verwirrt, sie wollen nicht belehrt sein, und wer den Krieg nicht an sich verherrlicht oder dem Gegner gerecht zu werden sucht, der gerät leicht in den Verdacht, er wäre eine kalte, nüchterne Natur oder es fehlte ihm an der rechten Vaterlandsliebe. Aber wir stehen nicht allein da. Zur Ehre der Menschheit und zur Ehre Deutschlands sei es gesagt: gerade unter uns, den von allen Seiten Umstellten und Verfolgten, sind ununterbrochen Stimmen laut geworden, die der blinden Verherrlichung des Krieges und den rohen Ausbrüchen des Hasses entgegentraten. Nur zwei Zitate aus Kundgebungen der letzten Tage:

„Die traurigsten Gestalten des Krieges sind die Intellektuellen. An ihnen wäre es gewesen, Widerstand zu leisten, während des Krieges die Güter des Friedens zu retten. Statt dessen liefen sie hinter den Soldaten her, fuchtelnd, und unterschieden sich von der Masse nur durch ihr lauteres Schreien.

Wer das Leid des Krieges erfahren oder empfunden, in aller Unmeßbarkeit empfunden hat, der mag, wenn er kann, sein „Dennoch!“

sprechen. Die Geistigen begnügten sich, den Krieg vom Tage der Mobilmachung an bildschön zu finden" (März VIII. Heft 48.)

Und in den „Nationalliberalen Blättern", also einer, wenn man so sagen darf, offiziell patriotischen Zeitschrift lesen wir:

„Es ist nicht so schwer, den Krieg der Weihnachtsstube fernzuhalten, wie manche Eltern denken mögen. Wir dürfen uns nicht verleiten lassen, nationalen Haß und nationale Rache, obwohl sie im blutigen Handgemenge eine Notwendigkeit, als Grundton unseres Weihnachtsfestes anklingen zu lassen. Wer seinem Kind Geschenke macht, wie z. B. karrikierte englische oder russische Hampelmännchen, der versündigt sich an der Zukunft nicht nur unserer Jugend, sondern an der Zukunft unserer gesamten Menschheit. Das sollten wir aber gerade zu Weihnachten vermeiden. Niemals ist der Gedanke an die Menschheit, an die Gleichheit ihrer Lebensrechte und an ihr Glück so mächtig als an dem Tage, da nach altem Menschheitsglauben der Erlöser der Welt geboren wurde. Niemals fühlen wir so viel neue schöpferische Kraft, als zu der Zeit, da, nach altem Mythos unseres Volkes, der Frühling seinen Einzug hält, mit neuem Licht, neuen Farben, neuer Wärme. Benutzen wir diesmal mehr wie in den vergangenen Jahren das Weihnachtsfest, das Geburtsfest der Menschheit, unsere Jugend zu würdigem, selbstbewußtem Menschentum zu erziehen. Die Vergangenheit der Weltgeschichte schreibt nichts darüber, was die Völker in gegenseitiger Verkennung vernichtet, sondern sie berichtet nur darüber, welche Stufe nationaler Gesittung auf dem Wege zu menschlicher Kultur die Völker erreicht haben. Das unsere Jugend auf diesem Wege ein gutes Stück weiterkomme, daß sie die neuen Kräfte fruchtbar verwendet, in Arbeit, Gemeinsamkeit und Frieden, dazu möge uns dieses Weihnachtsfest verhelfen". (Angeführt im Berliner Tageblatt vom 14. Nov. morgens.)

Und mit diesem Zitat sind wir mitten in der Beantwortung der gestellten Frage. Was unseren nichtjüdischen Mitbürgern das eine Fest an ethischen Werten bietet, das bedeutet für uns jeder Freitag Abend. Aus dem Getriebe der Welt, aus Streit und Hader werden wir urplötzlich herausgerissen; im Sabbathfrieden des Hauses weilen wir, wie auf der Insel der Seligen, unsere Gedanken allein Gott geweiht, den wir in Tischgesängen lobpreisen, und unseren Lieben, die alle um uns vereint. Die Engel des Friedens begrüßen wir beim Ein-

tritt, um ihren Segen bitten wir, wenn sie uns verlassen, „jene Boten, die uns gesandt vom König aller Könige, dem Heiligen, gelobt sei er!"

Nein, wir können und dürfen die Völker nicht hassen. Ist es doch nicht einmal die Meinung des eben angeführten Verfassers, daß „nationaler Haß und nationale Rache" nur an einem Tage im Jahre ausscheiden sollen. Er erkennt sie ja nur als eine Notwendigkeit im blutigen Handgemenge an. Um wieviel weniger dürften wir, die wir bestrebt sind, das ganze Leben, jeden Tag, jede Stunde, unter das „Gesetz" zu stellen, die Verbote übertreten, die ohne jeden Vorbehalt, ohne jede Einschränkung ausgesprochen sind: „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinen Herzen", „Du sollst dich nicht rächen"[1]).

Das ist schwer. Sicherlich! Aber darum nicht weniger verbindlich. Hören wir z. B., was ein vielseitig gebildeter jüdischer Ethiker, der die Welt und ihr Treiben wohl gekannt, vor zweihundert Jahren darüber gesagt hat:

„Du sollst nicht hassen!" „Du sollst dich nicht rächen!" Du töricht Menschenherz, recht schwer wird's dir, dich vor dieser Leidenschaft zu retten. Denn der Mensch fühlt nur zu sehr die Schmach, die ihm angetan worden, und bitterlich weh tut ihm der Schmerz. Rache ist süß! Süßer denn Honig, denn sie allein gibt ihm die Ruhe wieder. Wenn er aber die Kraft besitzt, das zu lassen, wozu die Natur ihn zwingt, sich selbst zu überwinden, und den, der seinen Haß erregt hat,

---

[1]) Nicht dem Kundigen gegenüber ist es nötig. Aber dem, der durch übelwollende Exegeten verwirrt werden könnte, sei gesagt, daß die Wendung „an den Söhnen deines Volkes" in Lev. 19,18 synonym ist mit den Bezeichnungen: dein Bruder, dein Nächster, dein Genosse, und nur gebraucht wird, weil innerhalb zweier Verse der gleiche Begriff mit vier verschiedenen Worten wiedergegeben werden mußte. Das pentacheuchische Gesetz ergeht nur an die Volksgenossen, für die allein es ja verpflichtend ist. Mit dem Fremden, der innerhalb dieser jüdischen Volksgemeinschaft lebt, beschäftigt sich die Vorschrift Lev. 19,34 „wie ein Einheimischer sei er dir, du sollst ihn lieben wie dich selbst". Von Volk zu Volk gelten die Kriegsgesetze, Dt. 20. Mit dem Verhältnis Israels zu den Völkern, unter denen es lebt, beschäftigt sich naturgemaß das pentateuchische Gesetz nicht, das für die Eventualität des Exils keinerlei Bestimmung getroffen hat.

nicht zu hassen . . . dann ist er ein Starker und ein Held". (Luzzatto der Weg der Frommen ed. Wohlgemuth S. 62f.).

Wählen wir unter dem Schweren das Schwerste. Das ist zweifellos die Pflicht, die Engländer nicht zu hassen. Schreiber dieses bekennt, daß ihm selber diese Forderung für einen Deutschen schier unerfüllbar scheint. Aber ebensosehr drängt es ihn, öffentlich auszusprechen, daß ihn vor der eigenen Verrohung ein Grauen erfaßte, als er bei der Vernichtung der drei Kreuzer durch U 9 aufjubelte und ihn keinen Augenblick das Mitleid überkam mit den vielen Menschen, die da in wenigen Minuten ihr Grab gefunden. Wochen hindurch hatte das Schicksal der „Titanic" die Menschheit auf dem weiten Erdenrund in ihren Tiefen aufgewühlt und ihr Untergang hatte doch weniger Opfer gekostet. Wohl verstanden, nicht die Freude über den Sieg empfinde ich hier als Unrecht, sondern daß jeder Gedanke an das unsägliche Elend, das ihn begleitete, ausgeschaltet war. Auch den Untergang der Ägypter im Schilfmeer feiern wir in einem Feste und in Lobliedern. Aber daß keine ungetrübte Freude herrschen darf, wenn die Werke Gottes ins Meer versinken, das haben unsere Weisen bei der Feststellung der Liturgie uns eingeschärft.

Auf die Gefahr hin, die Sympathie mancher Leser zu verscherzen, möchten wir zeigen, daß der Haß gegen die Engländer in ihrer Gesamtheit wohl durchaus natürlich ist, aber eben wie alles Natürliche von der sittlichen Arbeit, die wir an unserem Selbst zu vollziehen haben, überwunden werden kann.

Wir verfallen nämlich in denselben Fehler, der diesem Volke in besonders hohem Maße eigen ist; wir haben es heute völlig verlernt, uns in das Wesen eines fremden Volkes einzufühlen. Das soll jetzt eine Tugend sein, wäre aber, wenn wir nach dem Kriege dabei verharren wollten, ein nationales Unglück und würde Deutschland von der wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Höhe stürzen, die es errungen. Wer Hettners epochemachendes vierbändiges Werk „Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts" gelesen, der weiß, daß wir nie

das Volk der Denker und Dichter geworden, wenn wir es nicht in so unnachahmlicher Weise verstanden hätten, die Anregungen der englischen und französischen Literatur uns zu eigen zu machen, um aus ihnen ein freilich viel vollkommeneres Gebilde zu gestalten.

Das ist jetzt alles vergessen, die Energie des Willens, die wir an den Engländern schätzten, die Konsequenz ihres Handelns, die vorbildliche Entwickelung ihres Parteilebens, die bewundernswerte Fähigkeit, die unterworfenen Völker ihrem Reiche organisch anzugliedern.

Albern, man verzeihe den Ausdruck, erscheinen uns die Versuche der Herren Professoren, den Engländern jede größere Bedeutung für die Kultur der Menschheit abzusprechen. Ein Satz wie der: „Shakespeare war ebensowenig ein Brite wie Jesus ein Jude“ ist grundfalsch, wie eben der Vergleich beweist. Will man diesen Satz trotzdem aufrechterhalten, dann müßte man ihn mit gleichem Rechte auf Leibniz, Kant und Goethe für Deutschland anwenden. Und wie wir in Shakespeare, dem Engländer, den größten Dramatiker, der je gelebt, verehren, so müssen wir auf allen Gebieten der Kultur und Wissenschaft nach England schauen, wollen wir große Führer der Menschheit nennen.

Wer hat die Ketten gesprengt, in welche die Wissenschaft des Mittelalters mehr als ein Jahrtausend geschlagen war und den Aristoteles entthront? Baco of Verulam! Wer hat das Gravitationsgesetz entdeckt und in seinem Werke: „Philosophiae naturalis principia mathematica“, welches Laplace das größte Werk des menschlichen Geistes nennt, das folgenreichste Buch geschrieben, das die Naturwissenschaft aller Völker und aller Zeiten kennt? Der Engländer Newton! Swift ist der größte Satyriker, den die Welt gesehen. Das wunderbarste Buch der Aufklärungsperiode, die Wonne unserer Kindheit, den Robinson, verdanken wir Defoe, einem der Großen unter den Staatsmännern, Nationalökonomen und Erziehern der Völker; Watt und Stephenson sind die Begründer des Zeitalters des Dampfes, und Darwin, man mag über den endgültigen Wert seiner Theorie denken

wie man will, hat der Wissenschaft in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts den Stempel seines Geistes aufgedrückt. Das ist nur eine kleine Blütenlese. Und ein Volk mit solcher Vergangenheit sollten wir hassen und verachten?!

Aber die Gegenwart! Welche Ruchlosigkeit von den Engländern, uns, die wir im tiefsten Frieden mit allen Nachbarn zu leben wünschen, anzufallen, uns einzukreisen, alle Völker auf uns zu hetzen, mit den Wilden gemeinsame Sache zu machen, um ein Edelvolk, wie die Deutschen es sind, zu vernichten!

Das alles erhält für uns aber ein anderes Gesicht, wenn wir einen Augenblick versuchen, in der Seele unserer erbittersten Feinde zu lesen. Wollen wir uns wirklich einreden lassen, daß alle Engländer Räuber, Mörder und Lügner, und daß die Besten unter ihnen Feiglinge sind, welche der Wahrheit nicht die Ehre geben wollen?

Vor mir liegt ein Buch: „Deutschlands Feind England und die Vorgeschichte des Weltkrieges". Dies Buch ist nicht mit den Broschüren zu verwechseln, die der Tag geboren. Der Verfasser ist Dr. Heinrich Spies, ordentlicher Professor der englischen Philologie an der Universität Greifswald. Auf den 102 Seiten bringt er eine außerordentliche Fülle von Material, er beherrscht die englische Literatur der letzten Jahrzehnte, hat alles, was die englischen Zeitschriften und Zeitungen an Stimmungen des Volkes und der führenden Persönlichkeiten gebracht, mit der größten Aufmerksamkeit verfolgt und auch alljährlich sich längere Zeit in England aufgehalten und mit allen Klassen der Bevölkerung Fühlung genommen. Er hat seine Wahrnehmungen schon lange vor dem Kriege im Jahre 1911 in einem Werke „Das moderne England" niedergelegt.

Dieser Autor steht politisch auf der Seite der „Alldeutschen". Sein Buch will beweisen, wie England der erbitterteste und hassenswerteste Feind Deutschlands geworden. In Wahrheit ist es aber dadurch, daß es uns an der Hand eines reichen Schatzes zeitgenössischer Dokumente zeigt, welche Umwandlung in der politischen Anschauung der Engländer sich vollzogen,

ein unschätzbares Mittel, uns die Volksstimmung Englands näher zu bringen und uns darüber zu belehren, wie es gekommen, daß dieser Krieg auch von ihnen als ein durchaus nationaler Krieg empfunden wird.

Wir müssen hier davon absehen, die ganze Entwickelungsgeschichte nachzuzeichnen und bringen nur das Entscheidende. Die Angst vor der Invasion hat sich allmählich aller Köpfe bemächtigt und die Volksseele völlig vergiftet. Diese Angst, entsprungen dem Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit und die völlige Unkenntnis deutschen Wesens hat seit Jahren schon die unerschütterliche Meinung in England hervorgerufen, daß England einen Verteidigungskrieg um seine Existenz wird führen müssen.

In der „Täglichen Rundschau“ vom 28. August 1914 erzählt Prof. H. Ziemann, wie er 1907 von der „British Medical Association“ zu einem Vortrag eingeladen wurde und auf einem Ausflug von Exeter nach Torquay (Südwesten Englands) folgendes Erlebnis hatte:

„Plötzlich fragte mich der älteste der englischen Ärzte, ein Greis mit wundervollem Charakterkopf: „Is it not a lovely country“? (Ist es nicht ein liebliches Land?) Darauf ich: „Yes, indeed“. Darauf der andere: „But there are nations, which would like to have it“. (Aber es gibt Nationen, die es haben möchten). Meine Antwort war nur: „I don't understand“. (Ich verstehe Sie nicht). Ich war wie mit einem kalten Wasserstrahl übergossen. Man denke sich die damalige Situation und diese Worte, gesprochen von einem geistigen Führer der Nation, dessen ganzes Wesen milde, abgeklärte, überlegene Ruhe zu atmen schien. Ich sagte mir, wie muß es denn aussehen in den Tausenden der Arbeiterhirne John Bulls“. (Angeführt bei Spies a. a. O. S. 49).

Es soll selbstverständlich die Schuld Englands nicht verkleinert werden. Über sie ist so mannigfach gehandelt worden, daß wir sie nicht zu schildern brauchen. Ja, England hat sich seit Jahrhunderten an den edelsten Gütern der Menschheit versündigt. Aber das alles war uns auch früher nicht unbekannt. Wir hassen doch England, weil wir glauben, daß es so ohne jedweden auch für die Ethik, die das Leben der Völker beherrscht, zureichenden Grund diesen Krieg angezettelt hat

und ihn mit schmählichen Mitteln führt.

Haben wir aber einmal jene schlotternde Angst vor der Invasion als das treibende Motiv erkannt, dann wird uns so manches erklärlich: Das vom Standpunkt einer in Asien herrschenden Kolonialmacht unbegreifliche Bündnis mit Japan (wurden übrigens nicht auch bei uns im Anfang des Krieges die Japaner auf offener Straße umarmt und hätten wir uns dagegen gesträubt, wenn Japan auf unserer Seite gekämpft?), die Heranziehung aller möglichen Hilfstruppen, die skrupellose Beeinflussung der neutralen Mächte, all die Ausflüsse der Brutalität und Hinterlist, die wir schaudernd erlebt.

Wir wollen erklären und nicht entschuldigen. Die halbe Welt ist geistesverwirrt. Was wird aus ihr, wenn sich immer mehr der Haß am Haß entzündet. Und wenn dieser Schürung des lodernden Hasses nur irgendeine praktische Bedeutung zukäme! Je kühler, je mathematischer die Generalstäbler denken, desto sicherer das Resultat. Und man hat auch nicht davon gehört, daß unsere Truppen den Engländern gegenüber darum größere Erfolge errungen, weil sie ihnen den größten Haß entgegenbringen. Und auch auf das endgültige politische Ergebnis hat er — wir wollen es hoffen — nicht den geringsten Einfluß. Es wäre sehr traurig, wenn die verantwortlichen Stellen sich von Gefühlen leiten ließen, wo es allein darauf ankommt, den Feind am schärfsten zu treffen, der nach dem Ausgang des Krieges noch die größte Gefahr für eine künftige Bedrohung Deutschlands bietet.

Das große Hassen wollten wir geißeln, das wir unseren Feinden abgelernt, den Haß gegen die Menschen, durch den wir von der sittlichen Höhe herabzusinken drohen, die wir im Anbeginn des Krieges eingenommen. Es gibt noch ein anderes Hassen, das große Hassen, der Haß gegen das Schlechte, gegen die, welche das Schlechte verkörpern, gegen die Träger des Bösen, die Verführer der Völker. Die Bibel wird nicht müde, diesen Haß zu predigen. Auch ihr ist das Böse nicht ein Abstraktum, es gibt Inkarnationen des Bösen, das sind die

Feinde Gottes. Dieser Haß ist vereinbar mit den edelsten Gefühlen.

In einem der erhabensten Psalmen, in der die Allwissenheit, Allgegenwart und Allgüte Gottes geschildert werden, in dem die Worte stehen:

Stieg ich gen Himmel auf, so bist du dort;
Und bette ich mich in der Unterwelt, du bist auch da!
Und höb' ich mich auf Flügeln auch der Morgenröte,
Und wohnt' ich an des Meeres Enden auch,
Es wäre Deine Hand, die mich dort führte,
Und Deine Rechte würde mich ergreifen.
. . . .
Ich danke dir, daß solch erhabenes Wunder ward an mir vollzogen.
Ja, wunderbar sind deine Werke, und meine Seele weiß es wohl.
Mein Wesen blieb dir nicht verborgen,
Da ich geschaffen wurde im geheimen,
Da ich gewirkt ward in der Erde Tiefen.

lautet der Schluß:

O töte Gott den Frevler!
Blutschuldbeladene, hebet euch hinweg von mir!
Sie preisen dich — aus kluger Überlegung!
Sie schwören falsch! Es sind ja deine Feinde!
Fürwahr, o Herr! Ich hasse, die dich hassen.
Mich ekelt, wenn sie gegen dich Erhebung planen.
Mit grenzenlosem Hasse hass' ich sie!
Die wahren Feinde, das sind sie.

Kriege müssen sein, aber ebenso wie Krankheiten sein müssen. Das „Muß" im Sinne kausaler Notwendigkeit genommen, nicht in dem einer sittlichen Forderung. Virchow hat uns bewiesen, daß die Krankheit ein natürlicher Prozeß im Verlauf des menschlichen Lebens ist, und in diesem Sinne hat der fromme Moltke das Wort gesprochen: „Der ewige Friede ist ein Traum und nicht einmal ein schöner". Er wollte nicht gegen die messianische Hoffnung der Propheten polemisieren, sondern gegen den Versuch, den Glauben an den idealen Sinn der Menschheit als realen Faktor einzusetzen, ehe man nicht den Menschen geändert. Die Krankheit befreit den Körper von einer drohenden Gefahr und

wird ihm zur Rettung. So entäußert sich im Kriege der Volkskörper der Fäulnis, die ihn zu zersetzen drohte. Aber ebensowenig wie der Körper, wenn er mit Geschwüren bedeckt ist, durch welche die giftigen Säfte ausscheiden, schön ist, ebensowenig ist es der Volkskörper im Kriege, wenn er aus tausenden von Wunden blutet. Der Geist, der den Körper beseelt, kann durch die Krankheit eine Läuterung erfahren, und so kann die Volksseele sich im Kriege und durch den Krieg zu ungeahnter Höhe erheben und einen kaum erhofften Adel der Gesittung gewinnen. Davon hat unser Vaterland beredtes Zeugnis abgelegt und dessen freuen wir uns vom ganzen Herzen. Wer aber darum den Krieg wünscht oder ihn herbeizuführen sucht, denkt und handelt nicht wie ein Arzt, der den Körper gegen den Ausbruch der Krankheit zu schützen, ihn widerstandsfähig zu machen und vorbeugend zu wirken sich bemüht, sondern wie ein Tor und Verbrecher.

Und nur gar jene, die aus niedrigen Instinkten, aus Ehrgeiz, Neid und Habgier so lange gehetzt und geschürt, bis sie den Weltbrand entfacht haben! Sie sind uns Giftmischer und fluchbeladene Mörder. Wir sehen die Fäden nicht im einzelnen, aus denen das Netz geflochten, in das alle beteiligten Völker verstrickt wurden. Aber wir haben doch so weit an der Zeitgeschichte teilgenommen, daß wir der unerschütterlichen Überzeugung sind, es falle, wie so oft in der Weltgeschichte, ein gut gerüttelt Maß der Schuld auf das Haupt einzelner Menschen, die aus eigenem Antrieb oder im Dienst kleiner Gruppen das Völkermorden als nationale Rettung als „heiligen Egoismus" angepriesen. Die hassen wir mit jenem großen Hasse, den uns die Psalmen, die Propheten lehren. Wir kennen nicht die Namen! Wir sehen nicht ins Herz. Wir wissen nicht, wer von ihnen es ehrlich meinte, wer betrogener Betrüger, wer kalt und grausam alles ausgeklügelt. Gott kennt seine Feinde. Und gegen diese Feinde beten wir Tag für Tag:

Den Verleumdern blühe keine Hoffnung,
Und die das Böse schaffen, mögen in einem Augenblick vernichtet werden,
Und all deine Feinde sollen eilends ausgerottet werden!

Heil dem Volk, das in klarer Überlegung dies große Hassen pflegen und frei von jedem Bangen, mit gutem Gewissen heute also beten kann! J. W.

Die Bedeutung der Gutachtenliteratur für die jüdische Geschichte.

Von Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim.

(Schluß).

Noch größer aber ist die Bedeutung der Gutachtenliteratur als mittelbare Geschichtsquelle. Die Juden wurden nach der Auflösung ihres Staates in die verschiedensten Länder zerstreut. Das Bestreben, die Lehre, die für alle Zeiten und für alle Länder gegeben ist, überall zur Geltung zu bringen, versetzte sie in die Notwendigkeit, die so mannigfach gearteten Lebensverhältnisse mit den Anforderungen des Gesetzes in Einklang zu bringen. Und bei den Schwierigkeiten, die sich hierbei oft ergaben, wandte man sich nun an die in Israel als Autoritäten anerkannten Gesetzeslehrer und ging sie um ihre Entscheidung an, wobei man natürlich genötigt war, diese Verhältnisse zu schildern. Es ist dabei zu beachten, daß in den meisten Ländern auch die Zivilgerichtsbarkeit den Juden überlassen war, so daß also auch die Rechtspflege nach den Grundsätzen des biblisch-talmudischen Rechts geübt wurde. Und so geben uns denn die Gutachtensammlungen der hervorragenden Autoritäten Aufschluß darüber, wo sich in den betreffenden Perioden Juden in größerer Menge angesiedelt hatten; denn zu diesen Autoritäten kamen Anfragen aus aller Welt. In diesen Anfragen aber werden die inneren Verhältnisse der Gemeinden dargelegt, es werden ihre Beziehungen zur nichtjüdischen Welt berührt, wir erfahren manches über den Einfluß dieser nichtjüdischen Umgebung auf das Judentum, und so bieten uns

jene Darlegungen oft Nachrichten von hohem, kulturhistorischem Interesse. Über die innere Geschichte mancher Periode wüßten wir ohne die Responsenliteratur so gut wie gar nichts.

Unter den großen Gutachtensammlungen der rabbinischen Autoritäten des Mittelalters nimmt die von R. Salomo ben Adereth (רשב"א), der im 13. Jahrhundert Rabbiner in seiner Vaterstadt Barcelona war, an Zahl und an Bedeutung wohl die erste Stelle ein. Die durch den Druck bekannt gewordenen Gutachten sind etwa 3000 und betragen erst die Hälfte der von ihm auf uns gekommenen. Es sind darunter Anfragen aus Palästina, aus Marokko, aus Deutschland, aus Böhmen, aus Sizilien, aus Portugal, aus den verschiedensten Gemeinden Spaniens und Frankreichs. Dabei muß man bedenken, welche Schwierigkeiten damals der Verkehr zu überwinden hatte, um zu begreifen, was es bedeutete, wenn man durch Boten (und andere Verbindungen hatte man ja nicht) derartige Anfragen ergehen ließ. Heute mag es wohl manchen sonderbar anmuten, daß man z. B. wegen einer Frage der Gebetordnung von Sizilien einen Boten nach Barcelona schickte, oder daß man sich die Mühe nicht verdrießen ließ, wegen eines Streitpunktes bezüglich der Bestimmungen von כשר und טרפה von Montpellier aus in Barcelona eine Entscheidung zu erbitten. Das ist eben nur zu verstehen aus der Anschauung über die Autorität der Gotteslehre, in welcher es nichts Unwichtiges und Bedeutungsloses gibt. — In den Gutachten des R. Salomo erfahren wir auch so manches über die politischen Verhältnisse der Juden in den verschiedenen Ländern, und auch die Spuren des Kampfes um die Philosophie, der damals das Judentum in Spanien und Frankreich mächtig erschütterte, begegnen uns in den Responsensammlungen. Den Vertretern der philosophischen Richtung stand die andere Partei gegenüber, welche in der Popularisierung der Philosophie und in der damit zusammenhängenden Allegorisierung des Schriftwortes eine Gefahr für den Bestand des Judentums erblickte. Die allegorische Auslegung biblischer Erzählungen, z. B. daß die drei Stockwerke der Arche Noah der oberen, mittleren und niederen Welt ent-

sprächen, daß Abraham und Sara Typen der Form und des Stoffes seien, Auslegungen, die uns heute bloß geschmacklos und ungenießbar erscheinen, führten damals zu ernsten Bedenken darüber, daß die Auflösung der biblischen Geschichten in logische Kategorien schließlich auch die Verpflichtung auf die biblischen Gebote in Frage stellen könnte, zumal man wahrnahm, daß tatsächlich z. B. manche bereits die Erfüllung des Tephillingebots unterließen und meinten, daß es bloß geistig aufzufassen sei, auch die Möglichkeit der Wunder leugneten. Nach langen Erörterungen entschloß sich R. Salomo ben Adereth, den Bann über diejenigen auszusprechen, die sich vor dem 25. Jahre mit Physik und Metaphysik beschäftigen würden. Dieser Bann sollte 50 Jahre in Kraft bleiben. Die Responsen teilen uns den Wortlaut des Bannes mit, sie berichten uns auch von dem Verteidigungsschreiben der Gegenpartei, so daß wir von dieser Bewegung, die damals die Geister so stark aufwühlte, ein anschauliches Bild erhalten.

Die große Judenverfolgung des Jahres 1391, welcher zahlreiche Gemeinden Spaniens zum Opfer fielen, veranlaßte viele Juden, den ungastlichen Boden Spaniens zu verlassen und nach Nordafrika überzusiedeln, so daß sich dort ein neuer Mittelpunkt jüdischen Lebens bildete. Unter den Auswanderern befanden sich auch zwei Männer von hervorragender Bedeutung, R. Isaak ben Schescheth (ריב"ש) und R. Simon ben Zemach Duran (רשב"ץ). Der erstere, früher Rabbiner in Saragossa, ging im Jahre 1391 nach Algier und wurde zum Oberrabbiner und Richter über sämtliche fränkische Juden ernannt. R. Simon ben Zemach, in Palma auf Mallorca geboren, ließ sich ebenfalls in Algier nieder, und beide Gelehrte waren miteinander befreundet. Die umfangreichen Gutachtensammlungen dieser beiden Männer nun bieten wiederum für den Geschichtsforscher eine reiche Ausbeute, namentlich bezüglich der Verhältnisse der Juden in Nordafrika. So werden uns in den Responsen des R. Simon zwölf Verordnungen mitgeteilt, die im Jahre 1394 von R. Isak ben Schescheth, R. Simon ben Zemach und noch einem anderen Gelehrten für die Gemeinde in Algier getroffen

wurden. Sie betrafen das eheliche Verhältnis zwischen Mann und Frau. Ferner erfahren wir Näheres über die verschiedenen Steuern, welche die Juden zu entrichten hatten; denn auf die Handhabung der Steuerschraube gegenüber den Juden verstanden sich auch die Fürsten in der Berberei sehr gut.

Eine Abhandlung des R. Simon ben Zemach ist der Frage gewidmet, ob es dem Rabbiner gestattet sei, für sein Lehramt Geld anzunehmen, was damals, entsprechend dem früheren Brauch, noch nicht allgemein eingeführt war. Wir erfahren aus seinen Gutachten auch, daß in vielen Gemeinden Nordafrikas nicht nur unter dem Volke, sondern auch unter den religiösen Führern eine große Unwissenheit herrschte. Er unterläßt es nicht, bei manchen Antworten hinzuzufügen, daß die Ansicht des anfragenden Rabbiners große Irrtümer enthalte, daß die Urkunden, die ihm aus der und jener Gegend zukämen, von Fehlern strotzten, und er belegt die unwissenden Richter mit Ausdrücken, die nichts weniger als schmeichelhaft sind. Einzelne Gutachten betreffen das Verhalten gegenüber den Marannen, jenen Unglücklichen, welche bei den Verfolgungen zum Scheine das Christentum annahmen. R. Simon ist im allgemeinen für eine milde Praxis gegenüber den zum Abfall Gezwungenen.

Wenden wir uns jetzt nach einem anderen Zentrum jüdisch-wissenschaftlichen Strebens. An Raschi, den klassischen Kommentator des Talmud, schließt sich in Nordfrankreich und später auch in Deutschland die Schule der Tosaphisten an, deren Bestrebungen hauptsächlich auf dem Gebiete der kritischen Durchforschung und Erklärung des Talmud lagen. Größere Gutachtensammlungen, die von besonderer Bedeutung für die Geschichte wären, besitzen wir von den nordfranzösischen Tosaphisten nicht, wenn auch manche bemerkenswerte Einzelheit in den Responsen des R. Jakob Tam, des Enkels von Raschi, sich findet. So erfahren wir von ihm, daß er viel bei Hof und bei hohen Herrschaften verkehrte und dort in großem Ansehen stand; aber den Umschwung, den der zweite Kreuzzug herbeiführte, mußte er in seinen letzten Lebensjahren selbst erfahren, und in einem später geschriebenen Gutachten spricht

er von Verfolgungen, bei denen er kaum das nackte Leben retten konnte. — Eine Gutachtensammlung von großer Wichtigkeit aber rührt von einem deutschen Tosaphisten her, von R. Meir ben Baruch aus Rothenburg, der größten rabbinischen Autorität in Deutschland in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts. R. Meir wurde bekanntlich von Kaiser Rudolf gefangen genommen; er starb nach siebenjähriger Haft im Gefängnisse, und erst 14 Jahre nach seinem Tode gestattete Kaiser Albrecht gegen ein großes Lösegeld die Herausgabe und Beisetzung der Leiche. Die Gutachten R. Meirs umfassen Fragen ritueller, liturgischer, zivil- und strafrechtlicher Natur, sie behandeln Eigentumsrecht, Handels- und Wechselrecht, Ehe- und Erbrecht, Polizei- und Strafrecht und besonders auch Staats und Gemeinderecht. Die letzteren sind für die Kenntnis der inneren Verhältnisse der Gemeinden wie für ihre politische Stellung von höchstem Interesse; sie geben uns einen Einblick in die Art der Besteuerung der Kammerknechte des heiligen römischen Reiches und in die mannigfachen Streitfragen, die daraus entsprangen. Verschiedene Gutachten behandeln die Frage der Gefangenenauslösung in ihren Einzelheiten, und wir sehen daraus, wie häufig damals die Verhaftung von Juden zu Gelderpressungszwecken vorkam; eine Praxis, der ja auch R. Meir selbst zum Opfer fiel. Die zahlreichen Gutachten, welche die Schlichtung von Differenzen zwischen dem Lehrer und dem Vater des Kindes über Anstellungs- und Gehaltsfragen behandeln, zeigen uns, wie verbreitet die Sitte war, den Kindern einen Hauslehrer zu halten, und wie man auch in jener Zeit der größten Drangsale den Unterricht der Jugend nicht vergaß und für ihre Erziehung die größten Opfer brachte.

Der „schwarze Tod“, jene furchtbare Pest, welche im Jahre 1349 Deutschland verheerte, war für die Juden doppelt verhängnisvoll. Das wahnwitzige Märchen von der Brunnenvergiftung kostete Hunderttausenden das Leben, und so kam zu der Verwüstung der Gemeinden durch den Tod noch die durch Mord, Auswanderung und Abfall. Über die Zustände aus jener Zeit und aus dem 15. Jahrhundert erhalten wir zum

größten Teil aus den Gutachtensammlungen einiger hervorragender Rabbiner Kunde, von denen besonders R. Moses ben Isak Hallevi aus der Gelehrtenfamilie Minz zu nennen ist. Er stammte aus Mainz. Bei der Plünderung dieser Stadt 1455 verlor er sein Vermögen, den größten Teil seiner Bücher und eine Anzahl Gutachten, die er auf von ihm selbst gestellte Anfragen von den bedeutendsten Rabbinern seiner Zeit erhalten und in einer besonderen Sammlung zusammengestellt hatte. Auch von den von ihm selbst verfaßten Gutachten gingen ihm damals manche verloren, die übriggebliebenen und später verfaßten hat er selbst sehr sorgfältig redigiert und mit der Absicht, sie herauszugeben, mit einem Index versehen. Sie enthalten wertvolle Angaben über das Leben in der Gemeinde, über ihre Verwaltung, über verschiedene Verordnungen, dann auch über das Familienleben und die Feier von Familienfesten. R. Moses Minz gibt auch eine interessante Schilderung der Trauungsfeierlichkeit nach dem Gebrauch, wie er im 15. Jahrhundert in Bamberg üblich war. Auch über die Beziehungen zwischen Juden und Christen finden wir manche interessante Angabe.

Im 14. und 15. Jahrhundert, wo die Geschichte der Juden in Deutschland fast nur eine endlose Reihe von Verfolgungen, Plünderungen und Austreibungen ist, wanderten viele nach Polen aus, und es fand so eine wesentliche Vermehrung der jüdischen Bevölkerung des polnischen Reiches statt. Die Juden konnten in Polen bis zum Jahre 1648 verhältnismäßig ruhig leben; wenn es auch an vereinzelten Verfolgungen nicht fehlte, so wurden sie doch von dem Adel beschützt, der sie brauchte. Denn die Juden waren häufig die Geschäftsführer der Adeligen, die Pächter der Zölle, Branntweinbrennereien, Abgaben usw. Der Kosakenaufstand des Jahres 1648 machte aber diesem ruhigen Dasein ein Ende. In den Verfolgungen des Jahres 1648 und der folgenden Jahre wurde ein großer Teil der jüdischen Bevölkerung Polens vernichtet. — Das Talmudstudium hatte in Polen eine Höhe erreicht wie zur Zeit der Tosaphisten, und von den großen Gelehrten Polens

besitzen wir auch eine Anzahl namhafter Gutachtensammlungen von historischem Werte. So bietet z. B. auch die Gutachtensammlung des R. Mose Isserles, der die Glossen zum Schulchan Aruch schrieb, viel des Interessanten. Hier wollen wir einiges aus den Gutachten eines Mannes erwähnen, der gerade vor dem Wendepunkte in der Geschichte der Juden Polens wirkte, von R. Joel Serkes. Er war Rabbiner in mehreren kleinen Gemeinden Polens, zuletzt in Krakau, wo er 1640 starb. Seine Gutachten werfen manches Streiflicht auf die Verhältnisse und geben uns oft einen Fingerzeig zum Verständnis der nachfolgenden Ereignisse. So erwähnt er, daß man an manchen Orten die Pacht der Abgaben verboten habe, weil man aus derselben eine Gefahr für die Allgemeinheit befürchtete; die Christen hätten sich nämlich beklagt, daß die Juden sie bedrückten, und daß sie über sie herrschten „wie Fürsten und Könige". Pachtverhältnisse bilden überhaupt oft den Gegenstand der in den Gutachten zur Entscheidung kommenden Streitfragen. So wird von einem Manne berichtet, der von Adeligen Städte und Dörfer gepachtet hatte; er hatte davon viel Ertrag und brachte das Getreide zu Schiff, um es an Händler zu verkaufen. Es waren nun jüdische Zollpächter da, die im Auftrage des Königs Abgaben von ihm verlangten, die er aber verweigerte, weil die Adeligen, wenn sie selbst ihr Getreide zu Markt brächten, Zollfreiheit genössen, er aber nur ihr Bevollmächtigter sei. Die Frage wird R. Joel vorgelegt, der zugunsten des Mannes entscheidet. — In verschiedenen Responsen ist von Kämpfen zwischen Polen und Russen die Rede, und einmal wird ein Jude erwähnt, der mit den Kosaken gegen die Russen kämpfte und dabei umkam. Die Kosaken beklagten dann den Tod des tapferen Reiters. Einmal ist auch von einem Juden die Rede, der seinen Glauben verließ und im Heere von Wallenstein Dienste nahm. — Auch die Kunde von den freigeistigen Bestrebungen in Amsterdam, die uns an den Namen Uriel Akosta erinnern, scheint bis nach Polen gedrungen zu sein. R. Joel erwähnt einmal eine Klage, die an ihn gekommen sei wegen eines Arztes in Amsterdam,

der seiner Mißachtung gegen den Talmud und die Kabbala und seiner Verehrung für die Philosophie öffentlich Ausdruck gegeben und als Vorsteher einem völlig unwissenden Schächter gestattet habe, das Schächtamt auszuüben.

Je mehr wir uns der neueren Zeit nähern, um so mehr begegnen uns auch Responsen, welche Angelegenheiten aus dem modernen Anschauungskreise besprechen; so z. B. wenn R. Jecheskel Landau, der im Jahre 1793 verstorbene Prager Oberrabbiner, die Frage der Zulässigkeit von Leichensezierungen behandelt. In der Zeit, in welche die Anfänge des Kampfes zwischen Orthodoxie und Reform fallen, begegnen uns die Gutachten der hervorragenden rabbinischen Koryphäen gegen die Einführung der Orgel und anderer Neuerungen beim Gottesdienste; und wenn wir noch weiter gehen, so finden wir Gutachten gegen die Leichenverbrennung und Abhandlungen über die Möglichkeit, manche Erzeugnisse der modernen Technik in den Dienst ritueller Einrichtungen zu stellen.

Die Gutachtenliteratur bildet für den Forscher ein wichtiges Hilfsmittel, um ein Bild von dem Leben unserer Vorfahren im Mittelalter und darüber hinaus zu konstruieren, sie ist eine Quelle, die oft da reichlich fließt, wo alle anderen versagen. Und dabei ist sie frei von jeder Tendenz; die Fragesteller schilderten ja die Verhältnisse nur, weil auf Grund dieser Schilderung die religiöse Entscheidung getroffen werden sollte, sie hatten keinen Grund, etwas anders darzustellen, als es sich zutrug; im Gegenteil, die religiöse Gewissenhaftigkeit mußte sie veranlassen, alles genau nach der Wirklichkeit wiederzugeben. Eigentliche Geschichtswerke haben wir aus dem Mittelalter nur ganz wenige: so das Meor Enajim des Italieners Asarja de Rossi und das Zemach David das David Gans, der in Prag lebte, beide aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Und wir können uns über diesen Mangel auch kaum wundern. Die Geschichtswissenschaft setzt Interesse am Leben voraus. Nur wenn der einzelne Interesse am Leben hat, dann empfindet er auch das Verlangen, das Leben des Volkes kennen zu lernen, den Pulsschlag des nationalen

Organismus zu fühlen und seine Entwickelung zu erforschen. Wie sollte aber der Jude im Mittelalter, der ruhelos umhergetrieben stets in Angst vor Verfolgungen lebte, Interesse am Leben gewinnen? Das Leben hatte für ihn nur insoweit Bedeutung, als es mit der Lehre in Zusammenhang stand, mit der Lehre, für die er lebte und litt, die das heilige Palladium war, das er in ungetrübter Reinheit erhalten und seinen Nachkommen vererben wollte. Und so gehört es in der Tat mit zur Charakteristik des Judentums im Exil, daß gerade die Gutachtensammlungen, welche die Anwendung der Lehre auf die verschiedenen Verhältnisse des Lebens enthalten, eine der wichtigsten Geschichtsquellen sind.

||||||||||||||||||||

Die talmudische Diskussion über das „Fünftel“.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz, Zabrze.

1. Ein Rätsel der halachischen Exegese ist die Auslegung des Begriffes „Fünftel“, von dem die Schrift an mehreren Stellen spricht. Bei der Veruntreuung von Heiligtümern (3. B. M. 5,16), bei Unterschlagungen (3. B. M. 5,24), bei unerlaubtem Genuß von Heiligtümern (3. B. M. 22,14), bei Auslösungen (3. B. M. 27,13 ff.), bei allen Veruntreuungen (4. B. M. 5,7) hatte der reuige Schuldige bezw. der Auslösende die Pflicht, neben dem vollen Werte noch ein Fünftel desselben zu erstatten. Man würde glauben, der Begriff Fünftel sei ein so einfacher, daß eine Meinungsverschiedenheit über seine Bedeutung nicht aufkommen könne, zumal ja die Schrift selber an anderer Stelle den Begriff noch besonders veranschaulicht: „Von den Erträgnissen sollt ihr ein Fünftel dem Pharao geben, und die vier anderen Teile sollen euch verbleiben . . .“ (1. B. M. 47,24). Ein Fünftel einer Summe ist selbstverständlich 20

Prozent. Wenn also die Schrift die Wiedererstattung eines Betrages und die Zugabe von einem Fünftel anordnet, so könnte doch, wie man meinen sollte, kein Zweifel darüber obwalten, daß die Gesamtsumme der Erstattung 120 Prozent oder $^6/_5$ beträgt. Doch dem ist nicht so. Im Talmud (Baba Mezia 53b) wird gefragt, ob das Fünftel ein חומש מלגיו oder ein חומש מלבר sei. Unter chomesch milgaw versteht man ein normales Fünftel d. h. wenn jemand z. B. 100 Schekel veruntreut hat, dann wäre $^1/_5$ davon 20; demnach hätte er eine Gesamtsumme von 120 zu erstatten. Dagegen versteht man unter chomesch milbar nicht $^1/_5$, sondern $^1/_4$, d. h. der Schuldige hat außer den 100 Schekeln noch eine Summe von 25 Schekeln zu erstatten, dergestalt, daß die von ihm zugelegten 25 Schekel $^1/_5$ der Gesamtsumme von 125 betragen. Wieso das erstere milgaw, was in wörtlicher Übersetzung heißt „von innen“, und das letztere milbar, was wörtlich „von außen“ heißt, genannt wird, bleibe zunächst unerörtert.

Die Frage, ob milgaw oder milbar, wird vom Talmud (Baba Mezia 54a) dahin beantwortet, daß dies eine Kontroverse zweier Mischnahlehrer sei: ויסף חמשתו עליו שיהא הוא וחומשו חמשה דברי רבי יאשיה ר׳ יונתן אומר חמישיתו חומשו של קרן. „Er füge sein Fünftel hinzu“ (3. B. M. 27,27) das bedeutet: Mit seinem Fünftel zusammen betrage es fünf. Das ist die Ansicht des R. Josia. R. Jonathan dagegen sagt: „Sein Fünftel das ist das Fünftel der Hauptsumme“. Nach R. Jonathan wären also in unserm Beispiel 120 zu ersetzen. Nach R. Josia 125. Wieso er das nennt הוא וחומשו חמשה, darauf kommen wir noch zurück. Der Sifra deutet das Fünftel prinzipiell im Sinne des R. Josia, Zu dem Satze: „Was er vom Heiligtum veruntreut hat, soll er bezahlen und sein Fünftel dazulegen“. (3 B. M. 5,16) bemerkt er שיהיה הוא וחומשו חמשה. Ebenso an allen anderen Stellen, und so ist es auch als Halacha kodifiziert.

Wie haben wir das zu verstehen? Auf welcher Exegese beruht die in so prägnanter Kürze gegebene Auslegung: שיהא הוא וחומשו חמשה. Und wie sind diese Worte selbst zu erläutern, damit sie den Sinn von chomesch milbar erhalten?

Was bedeutet hier dem Wortsinn nach מלבר und מלגיו? Im Pentateuchkommentar von Hirsch und im Levitikus von Hoffmann wird der Gegenstand zu 3. B. M. 5,16 behandelt. Man vergleiche daselbst.

2. Ich will nun, ohne in eine Polemik mit anderen Erklärungen einzutreten, die halachische Auslegung in aller Kürze zu erläutern suchen: die weibliche Ordinalzahl wird im Hebräischen als Bruchzahl gebraucht. Also חמישת heißt sowohl die fünfte als auch das Fünfteil. Das jeweilig fünfte Stück einer Menge wird abgezogen, und die Summe aller fünften Stücke ergibt ein Fünfteil der ganzen Menge. Während wir beim Begriffe Fünftel an die ganze Summe denken, die durch 5 dividiert wird, dachte der Hebräer an die jeweiligen einzelnen fünften Stücke. Bruch und Ordinalzahl waren seinem Denken identisch. Das Verzehnten des Viehes z. B. sollte nach der Bestimmung der Schrift so vor sich gehen, daß 9 Tiere vorbeigetrieben wurden, „das zehnte ist heilig“ (3. B. M. 27,27). Neun Stück dem Eigentümer, das zehnte zu heiligem Zweck So ergab sich ein Zehntel der ganzen Herde. Hierbei konnte keine Meinungsverschiedenheit herrschen. Ebenso konnte keine Meinungsverschiedenheit herrschen über den oben zitierten Satz 1. B. M. 47,24, wonach je vier Maß der Ernte dem Eigentümer des Feldes, das je fünfte dem Pharao gehören sollte.

Beim Subtrahieren ist also Ordinalzahl und Teilzahl identisch. Da wird das Zehnteil gebildet, indem man nach je 9, und das Fünfteil, indem man nach je 4 immer eins wegnimmt. Wie ist das aber nun beim Addieren der Teilzahl. Ist da das Gleiche der Fall, indem man nach je 9 bezw. nach je 4 eins hinzuzählt, oder verfährt man dabei anders?

Wie ist also der Satz aufzufassen: „Er soll das dem Heiligtum Veruntreute bezahlen und sein Fünftel soll er hinzulegen“? Wenn die Veruntreuung z. B. 100 Schekel betrug, so soll er zunächst 100 als Hauptsumme nehmen und soll zu dieser Summe dann חמישתו hinzulegen. Wenn wir das dem hebräischen Denken entsprechend mit einer Ordinalzahl ausdrücken, so entsteht die Frage: Wieviel soll er hinzulegen? Soll er zur Mehrer-

stattung die Hauptsumme von 100 Schekeln so abzählen, daß er immer je 4 zählt und als fünftes eins hinzulegt, dergestalt, daß zu je 4 der Hauptsumme immer 1 als Mehrerstattung hinzugefügt wird? Oder soll er immer je 5 der Hauptsumme zählen und dann ein weiteres fünftes als Mehrerstattung hinzufügen? Das ist die Frage, die mit Recht aufgeworfen wird. Und nun verstehen wir die Formel: Chomesch milgaw oder chomesch milbar? d. h. inklusive oder exklusive des je fünften Stückes der Hauptsumme? Und nun ist auch die kurze und bestimmte Auslegung klar: שיהא הוא וחומשו חמשה. Das geht nicht auf die ganze Summe, da die Gesamtsumme ja nicht fünf beträgt, sondern eine beliebig große sein kann. Sondern das geht auf die einzelnen Fünfteile, in die das Ganze zerlegt wird, also הוא וחומשו „es“, d. h. das von der Hauptsumme jeweilig Abgezählte und „sein Fünftel“, d. h. das dazugelegte fünfte Stück des Mehrbetrages soll zusammen je fünf betragen, also 4 von ersterer und 1 von letzterem. Demnach 25 Prozent.

So ist m. E. die Sache auf das einfachste erklärt.

||||||||||||||||||||||

Der Zerfall der Materie.

Von Gabriel Knoller, Berlin.

Schon griechische Philosophen vertraten die Ansicht, daß die Materie einen einheitlichen Stoff bilde, der aus zahllosen kleinsten Teilchen, Atomen, bestehe, und erklärten die mannigfaltigen Eindrücke, die wir von der Materie erhalten, durch die unendlich vielen Konstellationsarten der Atome. Als es aber nicht gelang, alle Körper so zu zerlegen, daß ihre Teile einen einheitlichen Stoff bildeten, sah man sich gezwungen, eine ganze Reihe von Urstoffen, Elementen, anzunehmen.

Die neuesten Forschungen haben nun wieder Beweise dafür erbracht, daß die Stoffe, die man bisher als Elemente betrachtete, nicht einheitlich sind. Verdampft man nämlich einen Körper und bringt seine Dämpfe zum Glühen, so sieht

man bei Betrachtung derselben durch einen Spektralapparat, eine ganz bestimmte dem Element eigentümliche Linie aufleuchten (z. B. im „Violett“ oder Gelb des Farbenspektrums), die durch ganz bestimmte Schwingungen der zu diesem Körper gehörigen kleinsten Teile entsteht. Nun hat sich aber gezeigt, daß fast alle Elemente eine ganz beträchtliche Zahl solcher Linien haben, daß also ihre Atome aus verschiedenen noch kleineren Teilen bestehen müssen, die alle ihre eigene Schwingungsart haben.

Zugleich haben die Untersuchungen der sogenannten Elemente ergeben, daß eine ganz auffällige Beziehung zwischen dem Atomgewicht[1]) derselben und ihren Eigenschaften besteht (periodisches System), die mit großer Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß alle Atome nur ein Vielfaches von kleinsten einheitlich gleichen Teilchen sind, deren Zahl bei den einzelnen Elementen im Atom differiert.

Noch mehr ist aber die Annahme der stofflichen Verschiedenheit der Elemente untereinander und ihrer inneren Einheit erschüttert worden, seitdem sich herausgestellt hat, daß ein Element sich in ein anderes durch „Zersetzung“ umwandeln kann.

Das ist der Fall beim Radium. Bringt man unbedecktes Radium in einen dunklen geschlossenen Raum, so gehen nicht nur Strahlen von ihm selbst aus, sondern auch von den Wänden des Raumes; man sagt: diese werden radioaktiv. Diese Fähigkeit beruht darauf, daß sich an ihnen ein Zerfallsprodukt des Radiums, „Emanation“ genannt, niederläßt. Dieses hat ganz andere Eigenschaften wie das Radium. Doch der Zerfall des Radiums macht hier nicht Halt. Fängt man die Emanation in einem Glasrohr auf und schmilzt dieses zu, nachdem alle Luft herausgepumpt ist, so zeigt dessen Inhalt bei seiner sofortigen Untersuchung mit dem Spektalapparat Linien, die

---

[1]) Das Atomgewicht kann natürlich bei der Kleinheit der Atome nicht absolut gemeint sein, sondern nur verhältnismäßig. Das Atomgewicht des Wasserstoffes wird gleich „1“ gesetzt, und danach das Atomgewicht der anderen Elemente durch Vergleich berechnet; wie überhaupt alle menschlichen Maße nur relativ sind.

wahrscheinlich der „Emanation“ entsprechen, nach vier Tagen tritt aber das Spektrum des Heliums auf. Die Emanation hat sich also bei ihrem Zerfall in Helium, ein anderes Element, verwandelt, aus dem sich später Polonium bildet.

Es hat sich weiterhin ergeben, daß das Radium durchaus nicht das einzige Element ist, das sich in einem ununterbrochenen Zerfall befindet, es ist dasselbe auch für Kalium und Rubidium erwiesen. Aus diesen und noch anderen Gründen ist man zu der Annahme gekommen, daß es sich hier um eine Eigenschaft aller Elemente handelt, die sich nur sehr schwierig im allgemeinen feststellen läßt, weil der Zerfall zu langsam ist, als daß man ihn beobachten könnte.

Da man bis jetzt nie in der Natur gesehen hat, daß sich aus solchen Zerfallsprodukten wieder die Elemente selbst herstellen, und da es mit keinem Mittel gelungen ist, dieser Vernichtung erfolgreich entgegenzuwirken oder gar durch besondere chemische oder physikalische Kunstgriffe den ursprünglichen Bestand wiederherzustellen, mußte man schließen, daß sich die gesamte Materie in einem unaufhaltsamen Zerfall befindet.

Dann aber kann die Materie nicht seit Ewigkeit in ihrer jetzigen Form bestanden haben, denn alles Endliche muß in einem bestimmten Zeitpunkt angefangen haben, wie es in einem bestimmten endet. Was nämlich seit Ewigkeit ist, hat in der Ewigkeit seinen Anfang, und folgte nach einem begrenzten Zeitabschnitt das Ende, so müßte es auch in der Ewigkeit liegen, d. h. mit dem Anfang zusammen fallen, es hat also gar nicht existiert. Das ist aber ein Widerspruch in sich selbst. Endliches kann also nicht seit Ewigkeit bestehen und muß einen zeitlich bestimmten Anfang haben. Dieser kann aber nur durch einen willkürlichen Eingriff in einem bestimmten Zeitpunkt gedacht werden. Hollemann zieht daher mit Recht in seinem streng wissenschaftlichen Werk: „Lehrbuch der anorganischen Chemie“ (Seite 368, X. Aufl.) den Schluß: „Da die Umwandlung

nicht rückgängig zu machen ist, könnte dieses darauf hindeuten, daß das Weltall durch irgendeinen schöpferischen Akt aus einer Urmaterie aufgebaut worden ist."

Die Vorgeschichte Israels und seiner Religion.

Von Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.

Wahre Religion ist nicht ein Produkt nüchterner Überlegung, sondern quillt aus dem Born der überlieferten Gedanken, der anerzogenen Gefühle, Triebe und Willensregungen, wie sie dem Kinde in Haus und Schule, dem Jüngling und Mann im Kreise seiner engeren Religionsgemeinschaft zufließen.

Es kommt aber für jeden denkenden Menschen eine Zeit, in der die ihm überlieferten religiösen Wahrheiten eine Nachprüfung erfahren. Es ist unmöglich, daß ein jeder diese Nachprüfung völlig von neuem und aus eigenen Kräften beginnt. Da die positiven Religionen bestimmte Grundwahrheiten als bindend für ihre Bekenner ansehen, so ist ein Konflikt mit sehr vielen Grundlehren wissenschaftlicher Disziplinen unvermeidlich. Der einzelne ist außerstande, über alle Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften sich in dem Maße zu unterrichten, daß er die Grenze zwischen Glauben und Wissen richtig abzustecken vermag. Er kann unmöglich aus eigener Erkenntnis heraus überall entscheiden, ob es sich um Tatsachen der Wissenschaft oder nur um Hypothesen handelt. Da wird er sich gern Führern anvertrauen, die ihm auf den verschiedenen Gebieten den Weg weisen, der mühevollen Arbeit sich unterziehen, die Wahrheiten der Religion gegenüber den Angriffen zu verteidigen. Diese wichtige Funktion üben die apologetischen Werke. Sie sind unnötig für den Kreis derer, an die nie ein Zweifel herantritt oder die so stark gefühlsmäßig veranlagt sind, daß ein glühender Apell an die Phantasie für sie jede logische Beweisführung vertritt. Sie sind unbrauchbar für die, welche der Meinung sind, die religiösen Wahrheiten könnten so einleuchtend wie

mathematische Lehrsätze dargestellt werden und man könne an Dinge, die nicht klipp und klar bewiesen werden, nicht glauben. Aber sie sind unentbehrlich für jeden, der einerseits sich so stark mit seiner religiösen Tradition verbunden fühlt, daß er sie auch ohne eine positive Beweisführung für wahr hält, und der andererseits sich ein offenes Auge und Klarheit des Denkens gegenüber dem geistigen Ringen der Menschheit in der Wissenschaft bewahrt.

Das überlieferte Judentum hat in früherer Zeit eine große apologetische Tätigkeit entfaltet. Denn auch unsere Religionsphilosophen und Exegeten sind zumeist Apologeten. In neuerer Zeit ist diese wichtige Arbeit fast ausschließlich von der christlichen Theologie geleistet worden. Wenn wir die Resultate dieser Arbeit auch nicht restlos verwerten können, so sind allen positiven Religionen doch so viel Grundwahrheiten, Probleme und Lösungen gemeinsam, daß dieser Mangel sich nicht allzu fühlbar macht. Ein Gebiet aber muß von uns allein gepflegt werden, weil die christliche Theologie kein Interesse daran hat, den Angriffen seitens der Wissenschaft entgegenzutreten. Das ist die Lehre von unserer schriftlichen und mündlichen Überlieferung. Ja, die christliche Theologie ist hier selbst, indem sie in den zahlreichsten Vertretern sich zur Religionsgeschichte bekennt, zur Angreiferin geworden. Trotzdem ist von uns — entsprechend dem Umfang des Gebiets und der Wichtigkeit des Gegenstandes — verhältnismäßig wenig geleistet worden. Nur die Arbeiten von Hoffmann und Halevi ragen hier hervor. Um so mehr ist jedes Werk zu begrüßen, das dem Zweck dient, das Alter und die Echtheit unserer biblischen und talmudischen Überlieferung vor den vielen gegen sie gerichteten Angriffen sicherzustellen.

Ein solches Werk liegt nun in Jampels „Vorgeschichte Israels und seiner Religion[1]“ vor. Und der gute Wille allein

[1]) Vorgeschichte Israels und seiner Religion. Nach der altjüdischen Überlieferung und den zeitgenössischen Inschriften gemeinverständlich dargestellt. Nebst einer Anleitung zur Popularisierung derselben vermittelst des Religionsunterrichts. Von Rabbiner Dr. Siegmund Jampel, Schwedt a. O. Verlag J. Kauffmann, Frankfurt a. M. 1913. 260 S.

erscheint uns so dankenswert, daß wir es einer eingehenden Besprechung wert halten. Auch wir haben manche zum Teil schwerwiegende Bedenken gegen Ausführungen des Verfassers. Aber wir sind so durchdrungen von der Wichtigkeit apologetischer Arbeit gegenüber den Ergebnissen der modernen religionsgeschichtlichen Forschungen, daß wir in erster Reihe dem Verfasser den wärmsten Dank für das Gute zollen, das er uns bietet.

Wir geben zunächst eine kurze Darstellung der Hauptgedanken des Buches.

Erstens, und das steht im Zentrum aller Ausführungen des Verfassers: Die Auffassung des traditionellen Judentums, daß die geschichtliche Entwickelung mit einer vollkommenen religiösen Stufe beginnt und daß der später allgemein verbreitete Götzendienst ein Abfall von dieser errungenen Höhe und eine Trübung der ursprünglich reinen Vorstellung von Gott, seinem Wesen und Wirken ist, findet ihre Bestätigung in den Funden der letzten Jahrzehnte. Damit ist dem gesamten Aufbau der religionsgeschichtlichen Forschungen die Unterlage entzogen. Diese Forschungen, deren Hauptinstrument zwar die Bibelkritik ist, die aber in Wahrheit mit religions- und geschichtsphilosophischen Voraussetzungen arbeiten, legen allen ihren Untersuchungen das entwickelungsgeschichtliche Prinzip zugrunde. Auch die Religion Israels sei aus den niedrigsten Anfängen vom Totemismus, Ahnenkult, Polytheismus erst in langer Entwickelung zum Monotheismus gelangt. Eine niedrige Stufe sei für Israel noch in der Zeit der Richter, mehr noch in der mosaischen und erst recht in der Zeit der Patriarchen anzunehmen. Jampel entwirft ein Bild von den Resultaten der Altertumsforschung der neuesten Zeit, nach welchem schon zur Zeit Abrahams, ja weit vor dieser Periode, eine so hohe Kultur in Babylon und den von ihm beherrschten und beeinflußten Ländern sich entfaltet hatte, daß wir die Annahmen aller der Vorstufen, die sonst naturgemäß für das äußere und innere Leben Israels in der biblischen Periode erforderlich scheinen, ent-

behren können. Diese Kultur erstreckte sich in gleicher Weise auf Kunst und Wissenschaft, auf Recht und Religion und nahm einen Höhepunkt vor allem auch in den religiösen Anschauungen ein, von dem wir uns bis vor kurzem keine Vorstellung haben machen können, der nach dem üblichen Geschichtspragmatismus aufs entschiedenste bestritten worden wäre.

Es ist völlig unmöglich, hier die Beweise anzuführen, die der Verf. beibringt. Nur zur Illustration sei einiges mitgeteilt, was vor allem den hohen Wert der biblischen Berichte ins rechte Licht stellt.

Die Erinnerung an das alte Babylon, das schon fünfzehnhundert Jahre vor Semiramis die Hegemonie der alten Welt inne hatte, war aus dem Gedächtnis der Nachlebenden, selbst der Priester und Schriftgelehrten des neubabylonischen Reiches (mit Ausnahme des Berosos) völlig geschwunden. Nur die Überlieferung Gen. 10,10 nennt die wichtigsten urbabylonischen Städte und Gen. 14 nennt mehrere babylonische Könige aus dem Beginn des zweiten vorchristl. Jahrtausends, von denen in der ganzen alten Weltliteratur sich keine Spur findet, während die jetzigen Funde die Geschichtlichkeit dieser vor kurzem als fingiert bezeichneten Könige beweisen und das in der Bibel von ihnen Berichtete indirekt bestätigen.

Die biblische Völkertafel Gen. 10 sollte nach den bibelkritischen Theorien ganz jungen Datums sein. Wäre sie es wirklich, so hätte sie ebenso wie alle alten Völker, auch die Griechen, den Ursprung der Kultur nach Ägypten verlegt. Statt dessen gibt sie den Tatsachen entsprechend Babylon als die Stätte an, von der die Kultur ausgegangen ist.

Die Bibel hat uns auch die Erinnerung an das völlig verschollene Urvolk der Sumerer in שנער Gen. 10,10 und 11,2 erhalten.

Daß die Anfänge aller Kulturbildung in der babylonischen Tiefebene stattgefunden und diese ursprünglich Sunger, Singar = שנער geheißen, daß die Urheber jener primitiven Kulturelemente, des Ziegelbrennens, der Verwendung des Erdharzes als Mörtel, der Städtegründung, der Erfindung der ältesten

Keilinschrift weder Semiten noch Arier waren, daß die älteste Herrscherdynastie dieser Sumerer Könige von Kisch waren, diese Resultate der neueren Forschung, sie finden wir alle bereits niedergelegt in den kurzen und doch so inhaltsschweren Angaben Gen. 10,8 und 10 und Gen. 11,2ff.

Früher wurde behauptet, der „Priesterkodex“ habe aus Haß gegen den Zerstörer Jerusalems die Kultur der Babylonier auf einen Kuschiten zurückgeführt und das war dann wieder ein Glied in der Kette der Beweisführung, nach der diese Partie der Bibel im Exil verfaßt sein mußte.

Die Kuschiten, deren Sprache zu den integrierenden Bestandteilen der semitischen Sprachgruppe gehört, wurden von der ganzen ethnologischen Wissenschaft immer als Semiten bezeichnet. Tatsächlich sind sie aber nach den jetzigen Funden, den Angaben der Bibel entsprechend, Chamiten.

Elam galt von jeher als arisch. Jetzt ist festgestellt, daß die Bibel im Rechte ist, wenn sie es den Semiten zuzählt.

Assyrien galt noch Gesenius, Winer, Tuch, Hitzig, Bertheau als indogermanisch. Es ist bekannt, daß nach dem heutigen Stand der Wissenschaft die Assyrier innerhalb der semitischen Völkergruppe dieselbe Stellung einnehmen wie die Deutschen unter den Germanen.

Für die Chetiter ist nach langjährigem Widerstreit der Wissenschaft heute gemäß Gen. 10,15 der nichtsemitische Charakter entschieden.

Jeder besonnene Forscher, mag er sich von kritischem Standpunkt aus noch so skeptisch gegen die Bibel verhalten, muß dem Verfasser zustimmen, wenn er am Schlusse bemerkt: Wenn zahlreiche uns völlig unglaubhaft klingende Berichte einer Urkunde in so wunderbarer Weise ihre Bestätigung gefunden, so dürfen auch die bisher unbewiesenen Angaben nicht jeder vagen Hypothese geopfert werden.

Zweitens: Die Hauptträger, Schöpfer und Fortbildner der altbabylonischen Kultur waren Westsemiten, Urhebräer, deren Stammsitz Palästina war. Palästina wurde etwa ein halbes

Jahrtausend vor der Zeit Abrahams von chamitischen Stämmen überschwemmt. Die Folge war einerseits eine Amalgamierung dieser Stämme mit der urhebräischen Bevölkerung, deren Kultur sie annahmen, auf die sie aber auch zersetzend und in chamitischem Geiste einwirkten, andererseits ein Abwandern der urhebräischen Bevölkerung nach Babylon, wo sie für ihren Geist eine Stätte der Wirksamkeit fanden. Ammurabi, der große König der altbabylonischen Dynastie, der dem nach ihm benannten berühmten Gesetzbuch den Stempel seines Geistes aufgedrückt, ist ein Abkömmling jener Urhebräer, seine religiösen und sittlichen Ideen sind Ausstrahlungen der Lehren, die nach dem Midrasch in den Lehrhäusern von Sem und Eber überliefert wurden.

Auch hier nur einige Beispiele dafür, wie aus diesen Feststellungen ein ganz neues Licht auf die Berichte der Bibel und des Talmuds, auf die altjüdisch pragmatische Geschichtsauffassung fällt.

Die Kanaaniter sind bekanntlich identisch mit den Phöniziern. Ihre Kultur unterscheidet sich kaum von der semitischen. Und doch werden sie von der Bibel als Chamiten bezeichnet! Die Kritik ist sofort mit der Erklärung bei der Hand, der Rassenhaß habe Israel dazu veranlaßt, Kanaan als einen Sohn Chams zu bezeichnen. Jampel bringt nun sieben Beweise dafür, daß die Kanaaniter tatsächlich mit den Ägyptern verwandt und zu der chamitischen Völkergruppe zu zählen sind. Ihre semitische Kultur aber ist eben daraus zu erklären, daß die Sieger die Kultur der besiegten urhebräischen Völker angenommen haben!

Reste der urhebräischen Bevölkerung blieben unvermischt. Solche Reste treten uns in Männern wie Melkizedek Gen. 14,18 entgegen, auf den Abraham ja nur zufällig stößt und der wohl nur einer unter vielen war.

Aus der Abneigung gegen diesen chamitischen Geist ist auch das Streben Abrahams und Isaks zu erklären, für ihre Kinder keine Frau aus diesem Kreise, sondern aus dem Stamme der Urhebräer zu wählen.

In diesem Sinne ist auch die vielfach angegriffene und so verschiedenartig gedeutete Stelle Gen. 12,6 והכנעני אז בארץ zu erklären. Nicht die Kanaaniter lebten damals noch im Lande. Das hat überhaupt keinen Sinn, weil zu jeder Zeit, auch zur Zeit der Könige, die palästinensischen Städte kanaanitische Einwohner hatten. Sondern: Kanaaniter, Chamiten und nicht Ebräer wohnten damals im Lande.

Weil Palästina als Stammland der Urhebräer ein mit hebräischen Kulturdenkmälern besäter Boden ist, daher ist es schon damals das gelobte Land, das Land der Sehnsucht. Daher das Streben Therachs und Abrahams, nach Palästina zu gehen. Dies Bewußtsein von der Priorität Palästinas ist historisches Grundmotiv sämtlicher die Prädestination Palästinas motivierender Erzählungen. Dort durfte Abraham am ehesten hoffen, seine Lehre zu verbreiten.

Die Beziehungen Abrahams zur altbabylonischen Kultur werden durch Bibel und Inschriftenfunde in gleicher Weise belegt. Daß Gott den Stammvätern erschienen ist als אל שדי Ex. 6,3 ist nicht, wie Wellhausen behauptet, eine Erfindung des Priesterkodex, da der Name שדי die allerjüngste Gottesbezeichnung sei, sondern es entspricht das ganz der Bedeutung, die dieser Name im Altbabylonischen hat, wo שדו der allgewaltige Beschützer, der Starke heißt.

Die Erzählung Baba bathra 91a, daß die Mutter Abrahams אמתלאה בת כרנבוא hieß, versetzt uns in das Milieu der keilinschriftlichen Funde. Von den Hunderten von Namen von Priesterinnen, die uns bekannt, sind die meisten mit אמת Dienerin zusammengesetzt. Ebenso die männlichen Personennamen mit כר. Das gleiche gilt von Therach, Abram, Milka, Sara. Es sind das alles Namen, die mit den Attributen der altbabylonischen Götter zusammenhängen. Die moderne Wissenschaft nimmt das freilich zum Anlaß, die ganze Patriarchengeschichte in Mythologie aufzulösen. Das müßte sie aber dann auch mit den tausenden Babyloniern und Assyrern machen, deren Namen uns bekannt sind.

Von den Urhebräern hat die altbabylonische Religion

auch den monotheistischen Zug. Es handelt sich bei ihr freilich nicht um einen reinen Monotheismus, sondern um den sogenannten Henotheismus, um den Glauben an einen Gott, der unter vielen anderen als der höchste hervortritt. Aber dieser ist die Vorstufe zum Monotheismus. Nun hat freilich die Tatsache des ursemitischen Henotheismus noch dazu beigetragen, die von der religionsgeschichtlichen Wissenschaft vertretene evolutionistische Auffassung von der allmählichen Entfaltung der Gottesanschauung unter den Geisteserleuchteten des biblischen Israel zu verstärken. Aber tatsächlich ist das Verhältnis das folgende: Die älteste gemeinsemitische Gottesbezeichnung ist אל. Kein einziges semitisches Volk läßt den Gottesnamen אל vermissen, während die sonstigen Bezeichnungen nur bei bestimmten Völkern vorkommen. Wie uns die Bibel schon in der vorgeschichtlichen Zeit viele mit אל zusammengesetzte Eigennamen מהללאל מחויאל משותאל u. a. nennt, so zeigen uns die allerältesten semitischen Denkmäler den Gottesnamen אל in jener frühen Zeit, in der die sonstigen mit אל verwandten Gottesbezeichnungen wie אלם, אלוה, אלנם, אלהים u. dgl. noch ganz unbekannt sind. Da nun in dieser frühesten Periode אל nirgends als der Eigenname eines Gottes, sondern stets als ein Appellativum erscheint, so ergibt sich daraus, daß man in jener frühesten Urzeit des Semitismus nur einen einzigen Gott verehrt hatte. Trotz der ursprünglichen Alleinherrschaft des אל kam es zur Trübung der monotheistischen Anschauung. Hatte der Ursemitismus seinen einzigen Gott, der noch keines Eigennamens bedurfte, schlechthin אל Mächtiger genannt, so wurde er später von den palästinensischen Semiten בעל Besitzer (des Alls), von den Sidoniern ארון Herr, von den Ammonitern מלכם König, von den Phöniziern מולך genannt. Da nun diese Prädikate von dem Gros des Volkes wie Eigennamen aufgefaßt wurden, so konnte es nicht ausbleiben, daß der ammonitische Bauer in dem palästinensischen Baal etwas anderes als in seinem Malkom sah, und so mußten mit der Zeit aus dem einzigen אל so viele Gottheiten entstehen als die vielen semitischen Völker ihm verschiedene Prädikate beigelegt haben. Neben

diesen Gründen waren noch manche andere Momente, die zum Polytheismus führten. Aber neben diesem Polytheismus erhielt sich immer noch, vor allem in einem kleinen Kreise der Weisen und Wissenden, die Idee des einen Gottes, zum mindesten in der Form des Henotheismus eines obersten Gottes neben den anderen Göttern. So ist dieser Henotheismus nicht so sehr ein Produkt und eine Fortbildung des Polytheismus, sondern ein getrübter Urmonotheismus. Abrahams Verdienst ist also nicht eine Neuschöpfung, sondern nur eine Wiedererneuerung des niemals völlig erloschenen monotheistischen Gedankens.

Drittens: Das obenerwähnte Gesetzbuch des Kodex Ammurabi ist das Gesetzbuch der vormosaitischen Israeliten. Da die Übung der hier enthaltenen Bestimmungen im Pentateuch vorausgesetzt wird, so kann dieser sich im Zivil- und Strafrecht darauf beschränken, nur einen Teil der Satzungen anzugeben, vor allem die, in welchen er von dem früher Üblichen abweicht. Diese Abweichungen bedeuten eine Fortbildung zum Höheren, zuweilen eine Erleichterung, wenn die Schroffheit der Forderung nur dazu geführt hätte, die Erfüllung des Gesetzes unmöglich zu machen. Zahlreiche Bestimmungen dieser vormosaischen Gesetze, wie sie uns im Kodex Ammurabi und den altbabylonischen Funden begegnen, finden wir in den talmudischen Quellen wieder, so daß wir mit gutem Grunde behaupten können, unsere mündliche Überlieferung ist nicht nur so alt wie die schriftliche, sondern sie ist zum Teil noch bedeutend älter als diese.

Auch hier ist es völlig unmöglich, die Belege anzuführen. Einige Beispiele nur sollen zeigen, welch interessante Streiflichter aus der Vergleichung mit der urbabylonischen Literatur auf talmudische Bestimmungen fallen, die man früher erst in später Zeit entstanden dachte.

Die Kompensation des strengen „Aug' um Auge, Zahn um Zahn“ durch eine Geldzahlung haben wir bereits im Gesetzbuch Ammurabis.

Ebendaselbst die Bestimmung aus חזקת הבתים, daß der unangefochtene Besitz eines Grundstücks durch drei Jahre gegen jeden ferneren Einspruch schützt.

Die Strafe der Steinigung wird in jener uralten Zeit in gleicher Weise ausgeführt, wie es uns in der Mischna angegeben ist. Der Begriff der נדוניא der Mitgift, der Charakter der eingebrachten Güter der Frau als נכסי מלוג und נכסי צאן ברזל, daß die Mitgift als Ersatz für die Erbschaftsansprüche gilt, daß der Scheidungsakt vor Zeugen ausgeführt werden muß, daß die Witwe, solange sie sich nicht verheiratet, im Hause des Mannes wohnen bleibt, viele termini technici der כתובה, des Ehekontrakts, das alles, uns aus Mischna und Talmud geläufig und doch ohne jede Andeutung in der Bibel, finden wir in jenen Denkmälern wieder, die Jahrtausende vor dem Abschluß des Talmuds zu datieren sind.

Viertens: Auch für die religiösen Anschauungen, wie sie uns in der mündlichen Überlieferung entgegentreten und die man auf Einflüsse späterer Zeit, auf den Aufenthalt des Volkes im Exil und den nachexilischen Synkretismus zurückführte, sind so zahlreiche Parallelen in der urbabylonischen Literatur aufzuweisen, daß wir diesen Anschauungen innerhalb Israels ein sehr hohes Alter zusprechen müssen. Die Volkanschauungen der Vorfahren Israels kehren in der Agada der Tannaiten und Amoräer wieder.

So erzählt uns die Bibel gar nichts von der Bedeutung des Jom Teruah als des Roschhaschnah, des Anfangs des Jahres und des Gerichtstages der Welt. Aber eben nur aus dem Grunde, weil das alles dem vormosaischen Israel bereits geläufig war. Finden wir doch in den alten Denkmälern die Allegorie des Gerichtstages bis auf die Einzelheiten so ausgeführt, wie sie uns aus dem Talmud bekannt ist.

Wie in den poetischen Partien der Bibel die ursemitische Kosmogonie uns entgegentritt, so sind zahllose Agadas nur daraus zu erklären, daß unsere Weisen in den babylonischen

Mythologien ursemitisches Erbgut erkannten. Von hier aus fällt auch das rechte Licht auf die Engellehre des Talmuds. Nie hätten unsere Lehrer, die über die Reinheit des Monotheismus so eifersüchtig gewacht, sich zu dem System der den Himmel wenn auch unter Gottes Herrschaft bevölkernden Heerscharen bekannt, wenn hier nicht uralte Traditionen vorgelegen, die sich Geltung zu verschaffen gewußt.

Diese vier Gedanken sind nach unserer Meinung die wichtigsten des Buches. Wir haben sie mitgeteilt, nicht um die Lektüre des Buches selbst entbehrlich zu machen, sondern um dem Leser ein Bild von der Wichtigkeit der Ausführungen des Verfassers zu geben. Denn das ist die Hauptaufgabe einer Besprechung und nicht die Aufzählung der Fehler, die dem Verf. unterlaufen sind.

Die gewichtigsten Bedenken, die in uns sein Buch hervorgerufen, können wir aber nicht verschweigen. Schon deshalb nicht, weil der Verf. sich nicht nur an die Fachgenossen wendet, sondern in gemeinverständlicher Weise auch an den Laien und mit Energie darauf dringt, daß die von ihm gewonnenen Resultate dem Religionsunterricht zugrunde gelegt werden sollen.

Die Mängel sind alle zurückzuführen auf die Übertreibung, der sich der Verfasser in seinen Ausführungen schuldig macht. Er preist die Resultate der modernen Forschungen über den alten Orient als Allheilmittel gegen die Angriffe an, welche die überlieferte Auffassung von der Geschichte Israels bedrohen. Aber jeder, der auch nur eines der einschlägigen Bücher zur Hand nimmt, erfährt sofort, daß diese Forscher in bezug auf die Entwickelung, welche die Geschichte Israels genommen hat, wohl anderer Meinung sind als die Vertreter der Schule Wellhausens, daß sie aber ebenso sehr alle Fakta, die nach unserer religiösen Überzeugung geschichtlich sind, in Mythologie und Sage auflösen. Einer seiner Gewährsmänner ist Eduard Meyer. Man stelle sich einmal vor: Ein Gymnasiast greift nach der Lektüre von Jampels Buch zu einer der von dem Verfasser ausdrücklich empfohlenen Abhandlungen dieses an sich in der Tat berühmten Altertums-

forschers, etwa zu dem Werke: „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme“. Das gesamte Rüstzeug der Bibelkritik hat er hier fein säuberlich beisammen, und von Mose liest er: „Der Mose, den wir kennen, ist . . . eine mit dem Kultus in Beziehung stehende Gestalt der genealogischen Sage, nicht eine geschichtliche Persönlichkeit. Es hat denn auch (abgesehen von denen, die die Tradition in Bausch und Bogen als geschichtliche Wahrheit hinnehmen) noch niemand von denen, die ihn als eine geschichtliche Gestalt behandeln, ihn mit irgend welchem Inhalt zur erfüllen, ihn als eine konkrete Individualität darzustellen oder etwa anzugeben gewußt, was er geschaffen hätte und was sein geschichtliches Werk wäre. Denn daß er den Satz aufgestellt hat, J. ist der Gott Israels (dabei soll er den Namen J. nicht einmal erfunden, sondern von irgend woher übernommen haben), ist eine inhaltsleere Phrase“. Der Verfasser verspottet die landläufige Apologetik — nebenbei bemerkt in Ausdrücken, die durchaus unangebracht sind — und sein Werk will doch vom ersten bis zum letzten Wort der Apologetik dienen. Dabei läßt er den ersten Grundsatz der Apologetik außer acht, daß diese keine andere Aufgabe hat als die Position des Gegners zu erschüttern, den Nachweis zu erbringen, die als Theorien ausgegebenen Lehren etwa der Bibelkritik seien durch neuere Forschungen als zweifelhafte Hypothesen erkannt und daher nicht geeignet, den Gläubigen im Glauben an die Tradition wankend zu machen. Hätte er seine ganze Kraft darauf verlegt, ein Seitenstück zu Hoffmanns „Die wichtigsten Instanzen‘ gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese“ zu schaffen, das, was hier mit den Mitteln der literarischen Kritik erzielt wird, auf Grund seiner gründlichen Kenntnisse der urbabylonischen Zeit durch vergleichende religionsgeschichtliche Nachweise zu verstärken, so hätte er uns Wertvolleres, weil in seiner Beschränkung Unantastbares, geboten.

Diese Überschätzung des Wertes der altorientalischen Forschungen und die Übertreibung, mit der der Verfasser aus

ihnen Konsequenzen zieht, macht sich nun zum Schaden des Buches auf Schritt und Tritt geltend. Wir wollen gar nicht davon reden, daß er uns Zweifelhaftes in einer Form vorträgt, daß wir der Überzeugung sind, es handle sich um unter den Fachgenossen allgemein anerkannte Ergebnisse. Greifen wir nur einen Punkt heraus. Man lese, was ein so konservativer Forscher wie Hehn in Würzburg in dem Kapitel: „Gab es einen ursemitischen Gott Ilu oder El?“ [1]) schreibt, und man fühlt, daß eine wichtige Stütze in dem von Jampel aufgeführten Bau zusammenbricht. Vielleicht noch bedenklicher ist, daß der gebildete Laie den Eindruck gewinnt, der Verfasser habe in seiner Einseitigkeit den Blick für die Bedeutung der Kulturleistungen der nichtsemitischen Völker völlig verloren. Man widerlegt Chamberlains „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“ nicht dadurch, daß man in das entgegengesetzte Extrem verfällt. Zum mindesten sehr kühn ist der Satz: „Wenn es in der ganzen Geschichte nur ein Genie gegeben hat, dann war es der Erfinder der Buchstabenschrift“ (S. 111) und welch Banausentum — der Verfasser verzeihe den Ausdruck — spricht aus den Worten: „Sicherlich hätte die Geistesentfaltung des begabten griechischen Volkes ganz andere Erzeugnisse zuwegegebracht, wenn die griechischen Kolonien Kleinasiens der semitisch-babylonischen Sphäre näher gewesen“ (S. 85). Wie soll man seinen Schülern ein Buch in die Hand geben, dessen Ausführungen den Eindruck erwecken, als habe der Verfasser von dem Geiste griechischer Kunst und Wissenschaft keinen Hauch verspürt.

Übertreibung ist's, wenn der Verfasser die Grundideen seines Buches als neue Entdeckung ausgibt, Übertreibung ebenso, wenn er uns zu überzeugen sucht, daß die von ihm dargestellten religionsgeschichtlichen Ergebnisse nichts anderes sind als der Niederschlag der in Talmud und Midrasch ausgesprochenen Lehren oder gar der bei den osteuropäischen Juden heute

---

[1]) I. Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, S. 150—213.

herrschenden theologischen Anschauungen. Zum ersten: Hat jemals ein vernünftiger Religionslehrer das Buch Hiob, manche Psalmen, Jes. 27 usw. unterrichtet, ohne darauf zu verweisen, daß die Propheten und heiligen Sänger in ihrer Poesie das gemeinsemitische Erbgut der Kosmogonie uud Sagenwelt verwertet haben, weil sie eben zum Volke in der Sprache und in den bildlichen Vorstellungen des Volkes reden mußten? Hat man nicht immer in dem Gesetzbuche Hammurabis eine glänzende Bestätigung der noachidischen Gesetzgebung gesehen? Wer hat bei der Auffindung der Texte in Elephantine nicht sofort an das Beweismaterial gedacht, das hier für das hohe Alter der mündlichen Überlieferung gegeben war, wenn in den Ehekontrakten einer vom heimatlichen Boden losgelösten jüdischen Militärkolonie, deren Formeln also viele Jahrhunderte alt sein müssen, der Tenor der כתובה wörtlich wiederkehrt, wie er uns fast siebenhundert Jahre später in der Mischna begegnet? Aber andrerseits: Will der Verfasser uns wirklich überreden, in den Agadas über das geistige Leben der Ahnen Israels Quellen der Geschichte oder Grundlagen der Dogmen anzuerkennen? Dann müßten wir im Interesse des überlieferten Judentums gegen eine solche Grenzverwischung zwischen halachischem und agadischem Gut energisch protestieren. Wo kommen wir hin, wenn wir den Angriffen, die gegen die naturwissenschaftlichen, medizinischen, geschichtlichen Anschauungen der Agadisten erhoben werden können, dadurch einen Schein von Recht zuerkennen, daß wir die Agada als etwas anderes nehmen, als was alle denkenden Männer im Judentum in ihr seit Jahrtausenden gesehen? Ihnen allen war sie eine Sammlung ethischer und religiöser Sätze in den mannigfachsten Um- und Verkleidungen, durchzogen von allerlei Gebilden der Volksanschauung.

Der Verfasser selbst ist ja gar nicht dieser Meinung. Er hat in seinem zu temperamentvollen Denken nur übersehen, daß er aus der überlieferten Agada nur gerade das wählt, was mit seinen Theoremen im Einklang steht. Bei ruhiger Überlegung wird er sich selber sagen, daß z. B. seine Aus-

führungen über „biblischen und vorbiblischen Opferkultus" und die Auffassung, die er hier der Bibel über die Motive der Opfergesetzgebung vindiziert, im striktesten Gegensatz zu der talmudischen und jeder Überlieferung innerhalb des Judentums stehen. Es gefällt dem Verfasser, hier mit aller Energie Maimonides als Schildträger zu benutzen. Was wohl Maimonides zu dem Kapitel: „Biblische und ursemitische Engellehre" in Jampels Buch gesagt haben würde?

Jampels Ausführungen über die Opfer werden wir einen besonderen Artikel widmen. Was wir gegen sie einzuwenden haben, läßt sich nicht in einigen Worten sagen, noch weniger begründen. Das Gleiche gilt noch von manchen anderen Punkten. Aber eben dies ist der beste Beweis für den reichen Inhalt des Buches. Es fordert an vielen Stellen zum Widerspruch heraus, gibt aber überall Anregung und Belehrung. Wir würden es, wie wir schon oben gesagt, keinem in die Hand geben, der nicht in seiner religiösen Anschauung gefestigt ist. Aber kein Rabbiner, kein Religionslehrer, keiner, der über die hier vorliegenden Probleme selbständig nachgedacht, wird es in Zukunft entbehren können. Dafür bleibt dem Verfasser, der auf einem so schwierigen und wenigen zugänglichen Gebiete im Dienste der Apologetik sich abmüht, der Dank sicher.

Eins darf nicht verschwiegen werden, weil es sich um ein Buch handelt, das unsere Ehre der nichtjüdischen Welt gegenüber vertritt. Das Unzureichende der äußeren Ausstattung — das Buch wimmelt von Druckfehlern — und die Flüchtigkeit der Ausdrucksweise. Aber das trifft weniger den Verfasser, der offenbar gezwungen war, sich den Druck seines Buches durch stückweise Veröffentlichung der einzelnen Abschnitte in Zeitungsartikeln zu ermöglichen, als die zuständigen Organisationen, welche es unterlassen, die Mittel für die Herausgabe eines apologetisch wertvollen Werkes zur Verfügung zu stellen.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

